الدكتور
أشرف حافظ

توظيف الدين عند الحركات الإسلامية

المسارات والتحولات





www.darkonoz.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

توظيف الدين

عند الحركات الإسلامية

المسارات والتحولات

توظيف الدين
عند الحركات الإسلامية

المسارات والتحولات

الدكتور

أشرف حافظ

ashraf_hafez26@yahoo.com



الطبعة الأولى

1435هـ - 2014م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (2013/11/3910)

285
يوسف، أشرف حافظ
توظيف الدين عند الحركات الإسلامية: المسارات والتحولات/ أشرف حافظ يوسف.- عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2013
(   ) ص.
ر.أ: (2013/11/3910)
الواصفات: / الحركات الإسلامية// الإسلام/

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرس والتصنيف الأولية
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

ردمك: ISBN: 978 - 9957 - 74 - 318 - 5



دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري
تلفون: 4655877 6 962+ - فاكس: 4655875 6 962+
موبايل: 5525494 79 962+ - ص. ب 712577 عمان
الموقع الالكتروني: www.darkonoz.com
ايميل: dar_konoz@yahoo.com - info@darkonoz.com

تنسيق وإخراج: صفاء نور البصار 00962 78 5288504
safanimer@yahoo.com

الإهداء

إلى كل عقل مستنير

يعقل ما يقرأ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

(آل عمران: ١٠٥)

﴿ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ ﴾

(النجم: ٣٢)

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾

(البقرة: ١١)

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

(آل عمران: ٧٧)

صدق الله العظيم

فهرس الموضوعات

المقدمة

إن عملية توظيف الدين بهدف السلطة لا تقتصر على دين معين دون غيره، فمن استقراء تاريخ المجتمعات البشرية نُلاحظ عملية التوظيف سواء أكانت في المجتمعات المعتنقة للأديان الوضعية كالمانوية والبوذية والوثنية، أم في المجتمعات المعتنقة للأديان السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلام، وعلى الرغم من اختلاف الأديان وشعائرها وأيضاً آليات التوظيف، إلا أن دائرة التوظيف وأهدافها واحدة، تختلف المسارات والتحولات وتتجه نحو هدف واحد، فكما أن الكاهن الأعظم وجماعته (كهنة المعبد) يتجهون بالتوظيف إلى السلطة، كذلك الأمر بالنسبة لتوظيف الحركات الدينية فى الأديان السماوية عبر العصور المختلفة.

وتنصب الدراسة في هذا الكتاب على الحركات الإسلامية، ذلك لأن الحقبة المعاصرة قد شهدت ظهوراً ونمواً واضحاً لهذه الحركات في واقع المجتمع الإسلامي وعلى الأخص المجتمعات العربية دون استثناء، واتجهت مباشرة نحو السلطة في الدول العربية التي قامت فيها الثورات مثل مصر وتونس وليبيا، اختلفت طوائف المجتمع بصددها اختلافاً أدى إلى التنازع والصراع، مَنْ آمن بآرائها وأفكارها نظر إلى الآخرين نظرة العداء المؤدية للعنف والإرهاب، ومَنْ لم يكن عضواً فيها ووقف موقفاً مؤيداً لها دون الانخراط في أفعالها وآرائها، نظر إليها نظرة الترقب والارتياب والتردد بعد رؤية التناقض بين المقولات والأفعال، ومَنْ رفضها جملة وتفصيلاً نظر إليها نظرة المشكك الكاشف لعملية توظيفها للدين المؤدية إلى التخلف وتكفير المجتمع والإرهاب، تلك النظرة الصادرة من كل اتجاه للآخر أدت من خلال تنازعها وصراعها إلى تشتت هوية المجتمع، وعلى الأخص أن النظرة التنازعية لم تقتصر على الحركات المُوَظِفة تجاه الآخر، بل اتجهت ضد ذاتها، فكل حركة ادعت أنها على صواب والأخرى هالكة وليست على صواب.

لذا تتطرق الدراسة إلى مفهوم توظيف الدين وعوامله وآلياته المتعددة وأهدافه

السلطوية والسياسية، والمسار التاريخي لعملية لتوظيف في المجتمع الإسلامي، وتطور التوظيف لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال خمسة فصول حيث يعرض الفصل الأول: مفهوم توظيف الدين وعوامله، وكيفية التوظيف في المستوى الشخصي والجماعي والسلطوي، ومظاهر بنية المجتمع التي تؤدى إلى ظهور ونمو حركة التوظيف، كالسلطة الدكتاتورية والوعي الزائف وخصائصه الذهنية وثنائية الفكر والواقع والضغط الاقتصادي وآثاره النفسية والاجتماعية وأيضاً الفراغ السلطوي.

يعرض الفصل الثاني آليات توظيف الدين التي تستخدمها الحركات الدينية في عملية التوظيف في مسارها نحو تحقيق الهدف الرئيسي، ومناقشة وتحليل مفهوم الطاعة المطلقة لأولي الأمر باعتبارها من الآليات الأساسية في عملية التوظيف لدى الحركات الإسلامية، وهل تلك الطاعة مطلقة كما تدعى الحركات؟ أم نسبية تبعاً لصحة الفكرة الصادرة من أولي الأمر؟ وكذلك آلية المراكز المقدسة وقدسية أشخاصها، كالإمام عند الشيعة، والشيخ لدى السلفية، والولي عن الصوفية، والمرشد لدى الإخوان، وهل تلك المراكز وأشخاصها في مقام التقديس؟، ولماذا تسحب الحركات الدينية صفة التقديس على هذه المراكز وأشخاصها؟، وما كيفية توظيف تلك الآلية.

كما يعرض هذا الفصل آلية تأويل صحيح الحديث الشريف وتخريجه عن معناه الحقيقي لكي يتجه المعنى إلى المفهوم الذي يخدم أهداف الحركة، وأيضاً التشبث بضعيف الحديث دون العلم بقواعد ومعايير علم أصول الحديث، ويوضح الفصل عوامل السيطرة مثل رمزية الزى وتضعيف شخصية المنتمى للحركة من قِبَل قياداتها، وكذلك آلية تقديس التراث وآراء الأقدمين وكيفية توظيفها تبعاً لآراء وأفعال الحركة وأهدافها.

وبناء على ما ذهبت إليه الحركات الإسلامية في خطاباتها بصدد النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام، فالفصل الثالث المعنون بـ: أإسلام سياسي-اقتصادي؟ أم حركات إسلامية؟، يناقش مفهوم السياسة وأنواع النظم السياسية وموقف الإسلام منها، وهل مصادر الفكر الإسلامي القرآن والسنة؟ أم الوقائع التاريخية التي حدثت بعد موت الرسول (ﷺ)؟ وما دلالة الخلافة؟ وهل هناك فرق بين الشورى والديمقراطية؟ أم أنهما اسمان لمسمى واحد؟ وما الفرق بين السياسة والقضاء؟

وبما أن المنظومة الاقتصادية لا تنفصل عن المنظومة السياسية في المجتمع من منظور عملية التأثير والتأثر، فإن الحركات الإسلامية قد ركزت في خطابها على الصبغة الدينية للنظام الاقتصادي دعماً لأهدافها السلطوية، لذا يستعرض هذا الفصل أنواع النظم الاقتصادية والفرق بينها وبين البنية الاقتصادية للمجتمع، وموقف الدين الإسلامي من النظم الاقتصادية، فهل هناك نظام اقتصادي محدد في الإسلام؟ أم أن الأمر يكمن في قواعد أخلاقية صالحة في جميع المجالات بما فيها الاقتصاد؟، وإن كان كذلك فلماذا تُصر الحركات الإسلامية على وجود ما يُسمى بالاقتصاد الإسلامي؟، ولماذا تتهم تلك الحركات الآخر بالتعامل بالربا وعند وصولها للسلطة تقوم بتغيير الاسم دون المسمى؟، وهل الإسلام هو الدين الأوحد الذي حرم الربا؟، أم أن هناك أديان أخرى ورد بها حكم التحريم؟، وإن كان الأمر لدى الحركات يُعد من قِبَل توظيف الدين للسيطرة على الاقتصاد، فما كيفية ذلك التوظيف؟

وإذ كانت الفصول الثلاثة الأولى لهذا الكتاب هي البناء الفكري النظري لعملية التوظيف، فإن الفصلين الرابع والخامس يمثلان الجانب التطبيقي الواقعي لها من خلال مسارها التاريخي، بداية من نشأتها في المجتمع الإسلامي وانتهاء بالواقع المعاصر، حيث يعرض الفصل الرابع تطور التوظيف وتحولاته بين المستويات الفردية والجماعية والسلطوية كرفع المصاحف في موقعة الجمل بين عليّ (ﷺ) ومعاوية، وتكوينات الشيعة والصوفية والجبرية والمعتزلة، وتوضيح كيفية توظيف قضايا الجبر والاختيار وخلق القرآن في دائرة الصراع الأموي العباسي، والأبعاد السياسية التي أُنتجت من ذلك التوظيف.

ويتطرق الفصل الخامس إلى بنية الحركات الإسلامية المعاصرة، وهل يمكن اعتبارها إعادة لإنتاج الماضي، فيعرض تطور الحركة السلفية مع قراءة تحليلية في الدلالة والنهج والهدف، وهل النمذجة التي تنادي بها تكمن في الأخلاقيات؟ أم في النظام الذي كان موجوداً في القرون الأولى للإسلام؟ أم في الشكل دون المضمون؟، وما مجالات الحركة؟ وما مفهومها عن الجهاد؟ ومَنْ هم الذين يوجه إليهم الجهاد؟، كما يوضح هذا الفصل وقائع تكوين الحركة الوهابية بين السياسة والصبغة الدينية، وأيضاً الطرق الصوفية المعاصرة، والحركة المهدية وغلوها في آليات التوظيف، وجماعة الإخوان وحلم سلطة الخلافة من منظور النشأة والنهج التوظيفي والهيكلية التنظيمية وأسلوب تجنيد الأعضاء

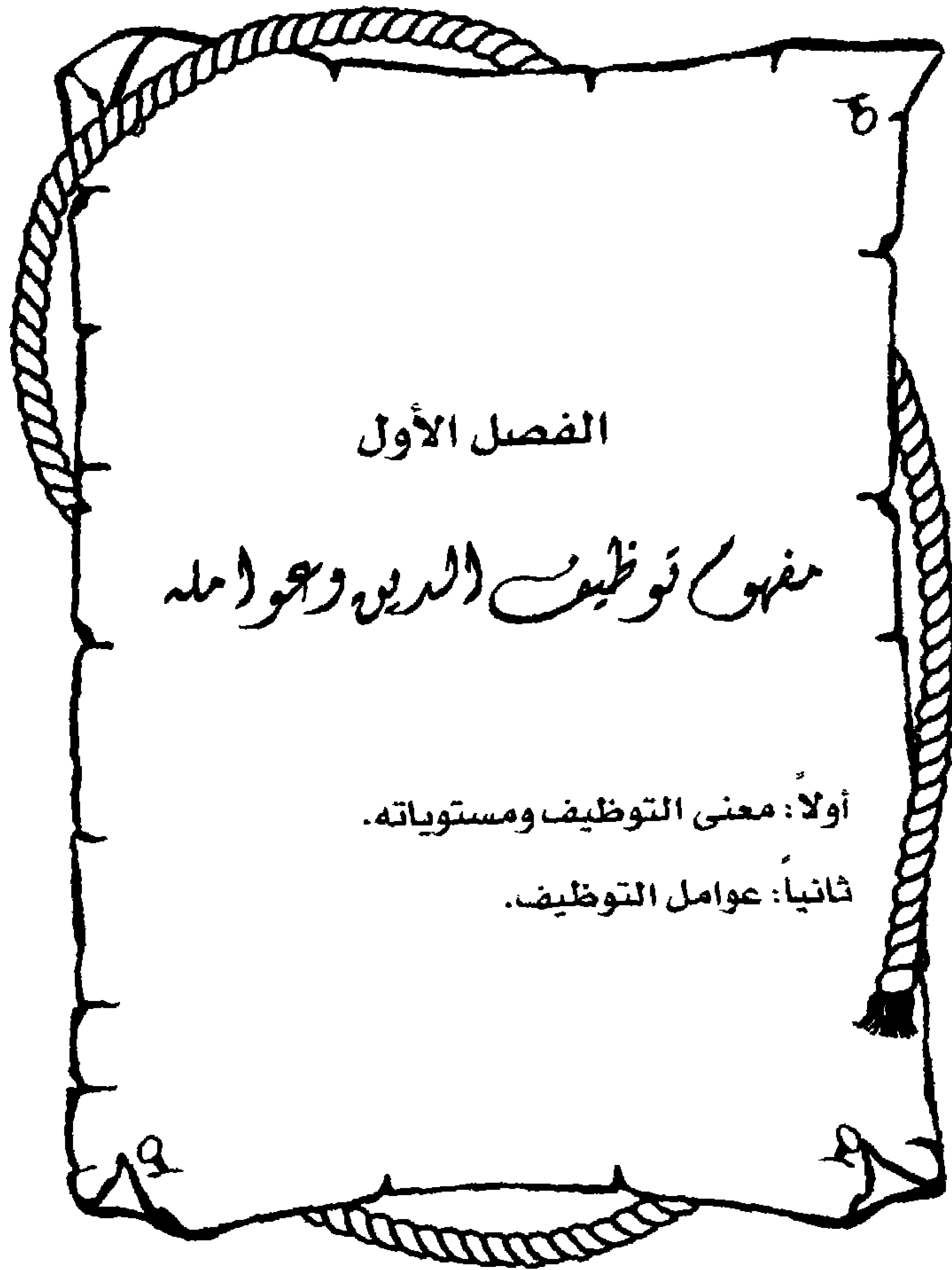
في المستويين العلني والسري، ذلك مع عرض مقتطفات من الصلة بين الحركات الإسلامية والغرب، كالسلفية ومحاولات الاتصال بالسلطة الأمريكية، والدعم الأوروبي الأمريكي للطرق الصوفية، وصلة الإخوان بالماسونية والمخابرات الأمريكية.

أما خاتمة الكتاب فتتبلور في نتائج الدراسة التي توضح عوامل ظهور ونمو الحركات المُوَظِفة للدين وكذلك عوامل انهيارها، وتتضمن الخاتمة برنامج عمل من شأنه احتواء عملية توظيف الدين وتصحيح المفاهيم والدلالات الدينية حتى يضمحل التنازع والصراع وتستقيم الهوية الفكرية للمجتمع.

والله ولي التوفيق

دكتور

أشرف حافظ



الفصل الأول

مفهوم توظيف الدين وعوامله

أولاً: معنى التوظيف ومستوياته.

ثانياً: عوامل التوظيف.

الفصل الأول

مفهوم توظيف الدين وعوامله

إن لكل دين مظهرين أو جانبين أساسيين يتبعهما الأتباع في تفكيرهم وفي أعمالهم، وهما: العقائد والعبادات، ومضمون الجانبين يختلفان باختلاف الأديان والمجتمعات، وتمثل العقائد الجانب الفكري النظري من الدين، بينما تمثل العبادات الجانب العملي منه، ويرتبط الجانبان بعضهما البعض ارتباطاً وثيقاً، إذ لا يمكن تصور العبادة العملية التكليفية دون تصور خاص للعالم الآخر-الميتافيزيقي- وهو العالم الذي يربط الدين بينه وبين العالم المحسوس، كما لا يمكن تصور اعتقاد فكرى ونفسي دون تصور عمل يرمز إلى مُقدَس وطاعة المُقدِس الذي يعتقد فيه الدين.

ومحتوى العقيدة يشمل ثلاثة مجالات ذات أهمية خاصة وهي: الله والعالم والإنسان، ففي هذا المحتوى أفكار تعبر عن طبيعة الإله وصفاته وأسمائه، ومن جهة أخرى أفكار تعبر عن أصل العالم والمراحل التي مر فيها، ومصير هذا العالم، ومن جهة ثالثة أفكار تعبر عن أصل الإنسان وحياته وطبيعته ومصيره، وهذه التصورات الثلاثة تُعرف بالتصورات الثيولوجية والكونية والأنثربولوجية.[1]

ويتمثل جانب العبادة في الشعائر والمناسك والفرائض التي يقوم بها الذين يؤمنون بعقيدة ما، وهي صورة الإيمان الظاهرة، كما تبدو في سلوك الإنسان إزاء مبادئ الدين وعقائده، وقد تقام هذه الشعائر داخل الأماكن الخاصة بها، أو قد يقوم بها الفرد في مكان يخصه، ولاشك إن إقامة الشعائر بصورة جماعية تكون ذات آثار قوية على النفس من الشعائر التي تقام بصورة فردية، ذلك لأن روح الجماعة ذات قوة لها صفة القهر والإجبار بالمعنى الاجتماعي، ولذا لا تُعد الشعائر عرضاً بالنسبة للأديان وإنما هي تعبير جوهري في حد ذاتها.

ويقترن كل دين بخاصية الإلزام والواجب، حيث تُعد أوامره ونواهيه ملزمة لأتباعه من المؤمنين به وواجبه عليهم، سواء أكان هذا الإلزام في المستوى العقائدي أم في المستوى الشعائري العبادي، فكل قاعدة دينية تنطوي على أمر تتضمن حتماً فكرة الإلزام، وإذا انتفى الإلزام في الأمر فإنه لا يكون أمراً وإنما يكون نصيحة، وصفة الإلزام المقترنة بكل قاعدة دينية تقوم على فكرة أخرى هي فكرة الجزاء، فالإلزام لا يُتصور وجوده ما لم يقترن بجزاء يقع على الشخص الذي يخالفه، ومعنى ذلك أن فكرة الجزاء متممة لفكرة الإلزام، وكلاهما لازم لوجود القواعد الدينية، ويتبع ذلك خاصية الترغيب والترهيب المتمثلة في الثواب والعقاب، إما في الدنيا أو الآخرة أو في الاثنين معاً، وكذلك خاصية العمومية حيث أن تلك الأوامر والنواهي تشمل جميع الأتباع، فالثواب للمطيع والعقاب للمخالف المقترف للمحظور أو المحرم.

وتنقسم تعاليم الدين الإسلامي إلى قسمين عقائد وأعمال، والعقائد تتضمن عدة مبادئ من ناحية الألوهية: الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، خالق وقادر على كل شيء، مالك الملك، يحيط علمه كل المخلوقات، ومن ناحية الوحي: ضرورة الإيمان به والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات، ومن ناحية الحياة الأخرى أو القيامة: ضرورة الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار، أي بالجزاء الأخروي، ومن ناحية عالم الأرواح: التصديق بأن ثمة عالماً وراء العالم المادي وهو عالم الأرواح، وفيه نوعان من الأرواح، الأول: أرواح خيرة وهي الملائكة مخلوقة من نور، والجن المؤمن مخلوق من مارج من نار، والثاني أرواح شريرة وهي الشياطين والجن غير المؤمن.

أما القسم الثاني فهو الأعمال، ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد، وهي أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلا، وهي التكاليف الواجبة على المسلم، ومنها المعاملات بين المسلمين بعضهم البعض، وبين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ويتبع ذلك أحكام فقهية كالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة والتحريم.

وبناء على ذلك بُنيَّ الإسلام على خمسة أركان، الأول التوحيد: وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويعتمد مفهوم التوحيد على تنزيه الله عز وجل ونفي

مثلية المخلوقات عنه اعتماداً على قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾- الشورى: ١١، والاعتقاد بصفاته تعالى كما أوردها في القرآن الكريم الذي أنزله عن طريق الوحي- جبريل (عليه السلام)- على محمد (ﷺ)، كالعلم فهو العليم الحكيم، والقدرة اللامتناهية، وهو تعالى سميع بصير حي مريد، فلله تعالى صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، دون تشبيه بالمخلوقات، وصفات الله تعالى لا متناهية كالعدل والحكمة والمغفرة والرحمة، وقد ورد الكثير من تلك الصفات في القرآن والسنة النبوية الشريفة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لا نهاية للصفات الإلهية، فلقد سمى الله تعالى نفسه بأسماء، وهي تعبر عن صفاته حيث أن أسماء الله تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، مشتقة منها، وبذلك كانت حسنى، إذا لو كانت ألفاظاً لا معنى فيها لم تكن حسنى، ولو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنها تعالى بأفعالها، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها، وإذا انتفت الصفة استحال ثبوت حكمها، وأيضاً لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، إذن فصفات الله تعالى لها أسماء وهذه الصفات تابعة للموصوف، والاسم يعود بالتالي إلى الموصوف، وهو- أي الموصوف- لا يُعرف إلا بمعرفة صفاته، وصفاته لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوحي أي النقل، ولهذا كانت أسماء الله تعالى توقيفية وليست قياسية، أي موقوف علمها على الله تعالى، لا مجال للعقل أن يطلق أسماء على الله ما لم يُسم بها نفسه.(٢)

وفي إثبات أسماء الله تعالى إثبات لصفاته أيضاً، لأنه ثبت كونه موجوداً واحداً فقد وصف بأنه حي، وثبت أنه قادر عالم فيوصف بصفة القدرة والعلم، وهكذا لولا هذه المعاني لاقتصرت أسماؤه على ما ينبئ عن وجود الذات فقط ومعلوم أن أسماء الله تعالى تنبئ عن الذات والصفات، لأن الاسم يدل على معنى تحته وذلك المعنى هو الصفة، والأسماء الإلهية لا تدل على معنى واحد بدليل كثرة الأسماء، ولو كانت تدل على معنى واحد فما كان هناك داع لكثرتها، فالله لا يفعل إلا الحكمة، ولأن الأسماء الحسنى غير محصورة وغير متناهية فبالتالي غير مترادفة المعاني.

أما عن حديث رسول الله (ﷺ) "إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً إنه وتر يحب الوتر من أحصاها دخل الجنة" – رواه مسلم والبخاري – لا يعني حصر الأسماء في ذلك العدد، وإن كان ظاهر الحديث يشير بحصر الأسماء في هذا العدد المذكور إلا إنه يعني أن من أحصى تسعة وتسعين اسماً من أسماء الله تعالى دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء، وليس فيه منع ما عداها من الزيادة وإنما التخصيص لا الحصر، لأن من معاني الإحصاء العلم والإيمان والعمل بالشئ فقوله "من أحصاها" أي من حفظها وأدى حقوقها وذكرها ودعا بها وعلم معانيها ونزهها على الوجوه التي تحملها الشريعة، ويعني الإحصاء أيضاً: العمل بمعنى كل اسم بالنظر فيه والاستدلال عليه بأثره الساري في الوجود، وتمام ذلك أن يتوجه العبد إلى الله تعالى من العمل الصالح الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء، فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته، وهذا هو معنى الإحصاء، أي التخصيص لا الحصر.

ويدل عدم الحصر أن الأسماء تدل على معان، وهذه المعاني هي صفات الله عز وجل وصفات الله لا تتناهي، لأنه إن حُصرت الصفات حُصرت القدرة وقدرة الله غير متناهية والحديث الشريف يعني قوله تعالى "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها" – الأعراف: ١٨٠، ولقد خصص ذلك لأن قدرة العباد محدودة ولا تستطيع أن تحوي اللامتناهي، ويستدل على ذلك أيضاً من قول الرسول (ﷺ) "لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت أنت على نفسك" وكذلك دعاء الرسول (ﷺ) "أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك".(٣)

أما الركن الثاني: فهو الصلاة، كتب الله عز وجل على المسلمين خمسة فروض في اليوم الواحد في مواقيت محدودة وهي معروفة، والثالث: الصوم، يصوم المسلمون شهر رمضان عن الطعام والشراب والشهوات من طلوع الفجر إلى بداية المغرب، والرابع: الزكاة وهي ركن تعبدي أقرنه الله تعالى بالصلاة لما لها من أهمية، وواجبة على المسلم المكلف، وهي على نوعين: زكاة الأموال وزكاة الفطر، فزكاة الفطر واجبة على كل مسلم يملك ما يزيد عن قوت يومه ويحدد ميعادها قبل فجر يوم عيد الفطر، وأما زكاة الأموال فتنقسم بدورها إلى زكاة المال وزكاة الزرع وزكاة الأنعام، ولقد حدد الله سبحانه وتعالى طريقة إنفاق الزكاة في ثمانية مجالات تجمعهم معنى الحاجة إلى الكفاية بين الفقراء

والمساكين والعاملين عليها، والركن الخامس: الحج لمن استطاع إليه سبيلا ومناسك الحج معروفة كالوقوف بعرفة وطواف البيت، تلك هي الخطوط العريضة للأركان الخمسة للدين الإسلامي.

وفي الدين الإسلامي قيم وأوامر ونواهي للمعاملات الأخلاقية، ويعتمد التشريع الإسلامي على مصادر رئيسة وهي القرآن الكريم، كتاب الله الذي نزل على نبيه محمد (ﷺ) عن طريق الوحي، والسنة النبوية الحميدة، وهي تنقسم إلى جزئين: سنة نظرية تتمثل في أحاديث الرسول (ﷺ)، وهي أحاديث شارحة وموضحة لما جاء في القرآن الكريم، وسنة عملية تتمثل في ما كان يقوم به الرسول (ﷺ) من عبادات عملية وسلوكية أخلاقية، ويشير البعض من الباحثين إلى مصدر ثالث للتشريع الإسلامي وهو شروح الأئمة واجتهاداتهم في تفسير التشريعات التي وردت في القرآن والسنة، ولكن ذلك يدخل في باب التراث وليس المصادر الرئيسة للتشريعات الإسلامية، ولذا قال الفقهاء الأولون: "لا تأخذوا عنا ولكن خذوا ممن أخذنا منهم"، أي الكتاب والسنة.

شكل الدين الإسلامي المنطلقات الفكرية لعقلية المسلمين بما يحتويه من مبادئ وقيم تشكل مظاهر الحياة العملية – بصرف النظر عن اختلافات وتنازعات عقل جماعات محددة في فهم تلك المبادئ– وبُني على تلك القيم والمبادئ والأصول منهجية الإجماع والاجتهاد بالرأي والقياس، وهي مظاهر الفكر العملي للأمور المستجدة والمستحدثة في المجتمع، ذلك لأن الدين الإسلامي ليس ديناً جامداً جاء ليلغي جميع ما قبله، بل أقر ما هو صحيح ونهي عن ما هو غير صحيح وأضاف الجديد النافع وفتح الباب الفكري لكيفية التعامل في الأمور المستجدة، وقد عُرف الإجماع في عهد الرسول وفي عهد الصحابة، وهو مظهر عملي للآية الكريمة "وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ"- الشورى: ٣٨، ولفظة "أمرهم" في هذا المقام عامة، أي تعم شئون الحياة العملية بمجالاتها المختلفة.

ولكن المسلمون قد اختلفوا وتنازعوا في تفسير الإجماع، فطائفة تراه في إجماع الصحابة، وأخرى أهل العصر، وثالثة في إجماع أهل المدينة، ورابعة في إجماع أهل الكوفة، وخامسة في القول عن الصحابي الواحد إذا لم يُعرف له مخالف، وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الإجماع باشتهار

القول، وهذه الاختلافات أحدثت صراعاً فكرياً متأصلاً في التراث الإسلامي، على الرغم من وضوح الآية الكريمة إذ تنسحب المشورة على أصحاب الرأي والحكمة في كل مجال من مجالات الحياة، ولا يقتصر الأمر على الحكام أو رجال الدين، فكل مجال له رجاله، ولم تقيد الآية الكريمة أو تحدد قومية معينة أو جنسية محددة أو اتجاه مذهبي معين ولكن صفات من تجب مشورتهم هم أهل الرأي الصائب والحكمة، ولكل مجال له أصحابه سواء في المجال الديني أو الثقافي أو العلمي أو العسكري أو السياسي والاقتصادي.

والاجتهاد بالرأي كذلك، وفي الأمور الفقهية للدين الإسلامي الاجتهاد بالرأي هو أصل من أصول الأحكام الفقهية، فهو والقياس مترادفان، اتبع المسلمون أولاً القرآن والسنة، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلب من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب إدراكهم لمعنى الخير، وهنا أعمل المجتهدون آراءهم وذلك فيما لم يرد فيه نص، والرأي هو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب، وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع في استعمال الرأي، وذلك لأن القرآن الكريم لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية، فكان لابد من إلحاق الجزيئات بالقواعد والأحكام الكلية.

وقد ارتقى البحث في الرأي ونُظِم ووُضِعت له قواعد وشروط وسُمى بالقياس وحُصر الرأي بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة، ومجال الحرية العقلية في الرأي أوسع منه في القياس، حيث يستعمل القياس في الفقه إما باستنباط حكم الشئ من حكم شبيهه وهو استدلال مباشر، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء في المنطق، وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزيئات مختلفة، فيمكن إثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقي، والمراد بالقياس والاجتهاد هنا هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية.(٤)

وبعد وفاة الرسول (ﷺ) وامتداد فتوحات المسلمين بدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المفتوحة، نشأت أمور حياتية مستحدثة، وكانت هذه البلاد ذات حضارات لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الإسلام، وقابل العرب هذه الثقافات

في البداية بنوع من النفور والإعراض، ولم تحدث عملية التأثير والتأثر إلا بعد فترة على وجه التقريب في منتصف العصر الأموي، وكان على العقلية العربية ضرورة التعامل مع تلك الثقافات والحضارات التي كان لها من العلم القدر الكبير في مجالات شتى كالطب والفلك والفلسفة، فترجمت الكتب من اللغات الأخرى إلى العربية، وانتقلت الثقافة الإسلامية إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الإسلامية.

وجدير بالذكر أن الجوانب الحياتية في الأمور السياسية والقومية، وكذلك الفقهية والمذهبية واللغوية قد أخذت المساحة العظمى في التراث الإسلامي، ولم يخل الأمر من العلوم الطبيعية، واختلفت الآراء وأخذت صورة الجدل في بعض الأحيان وصورة الصراع في أحيان أخرى، مما أنتج مذاهب وفرق مختلفة، وظهرت صراعات في المستوى السياسي بين ما هو قومي وما هو إسلامي لدخول قوميات أخرى في الإسلام، كما ظهر تيارات ومدارس مختلفة في المستوى الثقافي، أنتج ذلك مخزوناً ضخماً عبر خمسة عشر قرناً من التراث بما يحتويه من الأفكار والثقافة واللغة والتي شكلت النمط الثقافي الفكري للهوية الإسلامية بعامة والعربية بخاصة.

أولاً: معنى التوظيف ومستوياته:

يختلف مفهوم توظيف الدين عن مفهوم وظيفة الدين، حيث أن وظيفة الدين السماوي تتبلور في توضيح الاعتقاد الصحيح وهو الاعتقاد بإله واحد ليس كمثله شيء، وكذلك طريقة العبادة، وفي مجال المعاملات تحقيق العدالة بين البشر عن طريق الأوامر والنواهي المذكورة في الشرع، أما التوظيف فهو استخدام المقولات الدينية وإبعادها عن المراد الصحيح بهدف تحقيق أغراض أخرى، إما في المستوى الشخصي أو في المستوى الجماعي أو في المستوى السلطوي، وإن كان ذلك التوظيف قد استُخدم من قِبَل الحركات الدينية في جميع الأديان سواء أكانت وضعية أم سماوية، إلا أن ما يهمنا في هذا المقام هو عملية توظيف المقولات الدينية لدى الحركات الإسلامية قديماً وحديثاً.

١- المستوى الشخصي:

يستخدم المرء في المستوى الشخصي عملية توظيف الدين ليحقق بها التقييم الذي

يريده لنفسه من الآخرين بصرف النظر عن حقيقة ذاته وواقعه، حيث نجد أشخاصاً يرددون المقولات الدينية مثل بعض من آيات القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية الشريفة أو بعض مواقف أو أقوال الصحابة والأئمة في مواقف مع الآخرين ليس لها صلة بما يرددون من حيث الموضوع، وإن كانت لها صلة فواقع وحقيقة سلوك الشخص المردد لها عكس ما تشير إليه المقولات التي يرددها، وفي كثير من الأحيان تُستخدم تلك المقولات لصالح "الأنا" ضد "الآخر"، وهذه المصالح "الأنوية" أو "الشخصية" أكثر من أن تحصى ولها أشكال وألوان ومضامين كثيرة، ومن أمثلة ذلك: ترديد شخص ما للمقولات الدينية التي تتضمن قيمة الأمانة وحقيقته خلاف ذلك، ومثال آخر: استخدام شخص ما للمقولات الدينية لإثبات صحة رأيه وتخطئة رأي الآخر، بصرف النظر عن صحة الاستدلال والاستشهاد بالمقولة.

وقد يستخدم الشخص أكثر من مقولة في الموضوع نفسه، واحدة لـ"الأنا" وأخرى لـ"الآخر"، مثال ذلك: إذا نسى "الآخر" شيئاً ما، يقول له: النسيان من الشيطان، أما إن نسى هو فيقول لـ"الآخر": التمس لأخيك عذراً...- حديث نبوي رواه البخاري-، وهنا استخدام مقولتين، الأولى لمصلحة "الأنا" والثانية ضد "الآخر" واتهامه بالوقوع في حبائل الشيطان، على غرار "لنا رؤوف رحيم.. ولكم شديد العقاب"، وفي أحيان أخرى تُستخدم عملية التوظيف لمجرد رفعة شأن "الأنا" أمام "الأنا" نفسها أو أمام "الآخر" دون اعتبار لحقيقة الواقع والموضوع.

وحالة توظيف الدين لرفعة شأن "الأنا" أمام "الآخر" قد أشار إليها الدين الإسلامي بلفظة "الرياء" – رائي، يرائي، مراءاة- ووصفه بالشرك الأصغر، لأنه يعني إظهار المرء عباداته قولاً أو فعلاً ليراه الناس فيحترمونه عليها ويرفعون من شأنه، ولأن المرء قصد بعباداته وأقواله-المقولات الدينية-غير الله، وفي ذلك يقول عز وجل "وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ"- النساء: ١٤٢، وقال الرسول (ﷺ): "إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر"، قالوا: وما الشرك الأصغر يارسول الله؟، قال: "الرياء، يقول الله عز وجل لهم يوم القيامة إذا جزى الناس بأعمالهم: اذهبوا إلى الذين كنتم تراءون في الدنيا فانظروا هل تجدون عندهم جزاء"(٥)

هذا التوظيف ينقسم بدوره إلى قسمين تبعاً للوعي الذاتي الخاص بالقائم به، الأول: إن كان الشخص الذي يقوم بعملية التوظيف على درجة من الوعي الظاهر في الشعور بما يقوم به، وفي تلك الحالة تدخل عملية التوظيف في دائرة "تزييف الحقائق"، أما الثاني: إن كان الشخص يقوم بها بطريقة آلية لا شعورية، فعملية التوظيف حينئذ تدخل في دائرة "ميكانيزمات الدفاع"، وهي حالة نفسية لا شعورية، ناتجة عن سيكولوجية إنسان يفتقد التكيف مع حقيقة الذات والواقع.

وإن كان القسم الأول الداخل في دائرة "تزييف الحقائق" ظاهر في الشعور إلا أن استمراره لفترة زمنية غير قصيرة لدى الشخص يحيل التوظيف إلى بؤرة اللاشعور، ذلك لأن الاستمرارية قادرة على نقله من محيط الوعي إلى محيط اللاوعي، مثال ذلك: يقوم شخص ما بالاستيلاء على مال عام من خلال مركزه الوظيفي وفي الوقت نفسه يعمل على إقامة التكاليف الشرعية كالصلاة والزكاة، بهدف تغطية استيلائه عن طريق الصورة التدينية أمام الناس، وهو يعي ما يفعله، وعملية التوظيف هنا في محيط وعي الشخص وشعوره، ولكن مع استمرارية التوظيف ينتقل الوعي الزائف الذي أنتجه التوظيف تجاه الناس إلى الشخص نفسه، فيصبح الشخص مقتنعاً أنه "مؤمن وأمين وله صفات حميدة" عن طريق "تبرير" الاستيلاء بأنه "حقه من المجتمع أو الدولة"، ينتقل بذلك الشعور بالإثم إلى بؤرة اللاوعي، وتتحول دلالة "الاستيلاء" إلى دلالة "الحق"، وتتحول نتيجة التوظيف من الناس إلى الشخص نفسه، وينتقل التوظيف بدوره من دائرة. "تزييف الحقائق" إلى دائرة "ميكانيزمات الدفاع والحيل الدفاعية اللاشعورية".

تلجأ الذات إلى ميكانيزمات الدفاع كمحاولة لتحقيق التوازن النفسي، ولكن تلك الدفاعات النفسية، تؤدى بطريقة حتمية إلى وعي زائف، لأنها حيل دفاعية ومخالفة في مضمونها لحقيقة الموضوع، وإن كانت تختلف في صورها وأشكالها كالنكوص والكبت والتبرير والإسقاط والإنكار، إلا أنها تشترك في عملية تزييف حقيقة الشئ موضوع الإدراك، وبالتالي يمكن وصف الهوية التي لديها ميكانيزمات دفاعية بأنها هوية ذات وعي زائف سواء في المستوى الفردي أو الجماعي.[٦]

إن الحيل الدفاعية تموه على الذات وتزيف الواقع حتى لا ينال الموقف من معنويات

الفرد، فهي لا تقدم حلولاً حقيقية للمشاكل، فالهوية -فردية أو جماعية- التي تبرر أخطاءها بصفة مستمرة لن تكون قادرة على التعلم من الأخطاء، والتبرير هنا يُعد أحد الحيل الدفاعية النفسية، وهذه الحيل تعمل غالباً في المستوى اللاشعوري، ومن ثم لا يدري الذي يأتيها أنه يتبعها حتى يمكن أن يحترز منها، فالهوية تكره أن تلفت نظرها إلى هذه الميكانيزمات التي تلجأ إليها حتى لا تلتفت الهوية إلى فشلها وصراعها مع ذاتها، لأنها تهرب منه بهذه الحيل الدفاعية.(٧)

وفي واقع الأمر تكون العلاقة طردية بين المشاعر والأحاسيس الناجمة عن الصراع مع الذات وبين كم وكيف الحيل الدفاعية، فكلما ازدادت الأولى ازدادت الثانية، والعكس كلما نقصت الأولى نقصت الثانية في محاولات لتحقيق نوع ما من التوازن النفسي، وعندما يزداد استخدام هذه الميكانيزمات لتحقيق التوازن النفسي الوهمي المزيف تفشل في نهاية الأمر في حماية الهوية فيظهر الاضطراب النفسي لدى الهوية، ويأخذ صورة خلل في العمليات الإدراكية الفكرية واضطرابات وتناقضات في اتخاذ القرارات وفوضوية الرؤى الأيديولوجية، مما ينتج عنه العنف بكافة صوره، وعلى الأخص إن كان الميكانيزم في شكل توظيف الدين.

إن انتقال التوظيف عبر البعد الزمني من دائرة "التزييف" إلى دائرة "الحيل الدفاعية اللاشعورية"، يلقى الضوء على التفرقة بين الكذب وميكانيزمات الدفاع كالتبرير والنكوص والإسقاط، ففي الكذب يدرك الفرد السبب الحقيقي لموقفه لكنه يتعمد التحريف، أي إنه عملية شعورية ومحاولة مقصودة لخداع الغير، ولا تتضمن في محتوياتها خداع الذات، في حين أن الحيل الدفاعية كالتبرير لا يدرك الفرد من خلالها أنه يقوم بتشويه الواقع، وتتضمن الحيل خداعاً للذات حيث أن هدفها إيصال "الأنا" إلى حالة الارتياح وإبعادها عن الحقيقة المؤلمة، ففي مثال الاستيلاء على المال العام قد تحول مدلول "الاستيلاء" من الحالة الشعورية عن طريق الكذب بعملية توظيف الدين إلى مدلول "الحق" في دائرة الحيل الدفاعية اللاشعورية.

والتبرير من أكثر الحيل الدفاعية استخداماً، لأن هوية "الأنا" لا شعورياً تخشى الأسباب الحقيقية المؤلمة، وتخشى مواجهتها لحقيقة دوافعها التي عملت على كبتها

واستبعادها من مستودع الشعور، وفي معظم الأحيان يصاحب التبرير ميكانيزماً لاشعورياً آخر وهو الإسقاط، ويفسر بأنه عملية يلصق فيها الفرد ما يتصف به من صفات مرفوضة على الفرد الآخر، وفي دائرة توظيف الدين يتخذ الفرد من المقولات الدينية وسيلة لذلك، كاتهام الآخرين بالمعصية وارتكاب الذنوب، والحقيقة الواقعية تشير إلى أن هذه الصفات المرفوضة هي في الفرد نفسه الذي يتهم الآخرين بها.(٨)

والإسقاط في كونه آلية دفاعية مخادعة أو مشوهة للواقع، تقوم به هوية 'الأنا' لا شعورياً، في سبيل منح الفرد الفرصة لنفسه كي لا يدرك حقيقة دوافعه التي لو أدركها لشعر بمشاعر مؤلمة، فإلصاق الأخطاء أو المعاصي من قِبَل الفرد على الآخرين قد يخفف من شعوره بالألم النفسي، أو يزيل هذا الشعور، وهذا الأسلوب الدفاعي اللاشعوري تمارسه هوية 'الأنا' ضد 'الآخر'، فتقوم بإلصاق ما بها من عيوب على الهوية الأخرى.

إن التبرير والإسقاط يمكنا الفرد من إصدار الأحكام على 'الآخر' – من المنطق الديني – ليتخلص من حالة القلق نتيجة حالات الصراع النفسي حول ما يكمن وراء هذا السلوك من رغبات أو دوافع تحتدم به ولا يشعر بها، أو لا يستطيع تقدير حجمها، فالتبرير والإسقاط يخدعان الهوية عن الحقيقة ويولدان فيها التعصب والشكوك، لأنها من العمليات الدفاعية التي تبعد الفرد أو الهوية عن الاعتراف بنواقصها وسلبياتها ومواطن ضعفها، لأنها تصر على أن 'الآخر' هو الذي يتصف بالمعاصي أو السلبيات بهدف إزاحة العبء الناجم عن المشاعر الناتجة من كشف الحقيقة واستبعاد الإحساس بالقلق وتقليل القيمة الذاتية وضعف الثقة بالنفس.

وفي دائرة توظيف الدين تستخدم 'الأنا' ميكانيزماً دفاعياً لا شعورياً يُسمى التكوين العكسي، ويعنى أن الفرد يأخذ صورة إخفاء المشاعر السلبية ويضع غلافاً عليها يتسم بصورة مخالفة تعطيه مشاعر إيجابية، وتأتي هذه الصورة إما لفظية أي عن طريق الترديد الدائم للمقولات الدينية بصرف النظر عن مناسبة الموقف، أو عن طريق السلوكيات الظاهرة، كإطلاق اللحية واتهام ما عداها بالمعصية، أو إمساك السبحة في غير المواقف أو الأماكن المناسبة، أو تكون الصورة بجمع الاثنين معاً، اللفظية والسلوكية.

إن عملية التكوين العكسي تقوم بها 'الأنا' من أجل تدعيم وتعزيز عملية الكبت عند

بداية ضعفها أمام ضغط الحفزات اللاشعورية وتهديدات الخروج أمام الشعور، وهنا تظهر صفات متناقضة لما يحدث لو ظهرت هذه الحفزات، وفي هذه الحيلة الدفاعية تلجأ إليها 'الأنا' لا شعورياً إلى تبني سلوك أو صفة هي النقيض مما يحدث لو أن المحتويات أو الحفزات اللاشعورية ظهرت إلى الشعور، لأن في خروجها سيحدث للفرد ما لا يرغب في حدوثه، حيث تظهر عليه مشاعر القلق والتوتر وعدم الاتزان، فالفرد في هذه الحالة يشعر بالأمان لأن سلوكه أو قوله لا يدل على وجود هذه الحفزات غير المرغوب فيها بل على النقيض عنها فهو في حالة وعي كاذب أو مخادع.[٩]

والحيل الهروبية من الميكانيزمات الدفاعية وتشمل النكوص والانعزالية والسلبية، والنكوص يعني العودة إلى صيغ سابقة من التفكير، ويحدث النكوص عندما تواجه الهوية موقفاً صعباً، فتقوم باستبدال الأساليب الواقعية التي تساعدها على حل الموقف المشكل بأساليب انفعالية، وفي ضوء عملية توظيف الدين تبحث الهوية عن الصيغ والأشكال والأسماء الماضية عند السلف كحل نهائي للمشكلات المعاصرة، وذلك الميكانيزم تضعه 'الأنا' للدفاع عن نفسها أمام إحساسها بالعجز عن حل المشكل المعاصر.

وهناك صلة بين النكوص والتثبيت، إذ يتضمن النكوص وجود نقاط معينة في مسيرة الهوية ثبت عندها الإشباع، وتسمى بنقاط التثبيت، وكلما أصبح الإشباع محالاً في المستوى الأعلى عاد الفرد إلى هذه النقاط، وهذا واضح في المواقف التي تظهر للفرد أنه متخلف من الناحية العلمية والفكرية، فيذهب بطريقة لا شعورية إلى نقاط في الماضي ليُظهر أسماء شخصيات تاريخية إسلامية كابن رشد والفارابي وغيرهما لكي يشعر أنه الآن في تقدم علمي، فكما أن للغرب المتقدم حضارة الآن، لنا حضارة ماضية، إذن 'الأنا' و'الآخر' على درجة من التقدم، وهذا الوعي الكاذب ما هو إلا أحد الحيل الهروبية اللاشعورية، وهي منتشرة بشكل واضح في دائرة توظيف الدين.

كما يتضمن النكوص وجود حرمان من الإشباع في اللحظة الراهنة، ولذا يُعد النكوص أسلوباً لا شعورياً تلجأ إليه 'الأنا' في حالة التهديد من ضغوطات الحفزات المكبوتة بهدف الهروب من القلق الناتج عن تلك الضغوط، فهي حالة تقهقر لكي تجنب 'الأنا' عن نفسها الشعور بالعجز. أمام التحديات الراهنة، أما الانعزالية أو السلبية أو

الانسحاب فإنها عمليات دفاعية مؤداها أن الهوية عندما تكون في موقف غير مرض لها قد تلجأ إلى اتباع هذا الأسلوب وهو الانعزالية والهروب والسلبية والتراجع، وفي بعض الحالات المرضية تكون استجابة الانسحاب من الواقع ككل، وللانسحاب درجات وأشكال متعددة، فالانسحاب البدني مثلاً هو إحدى الاستجابات الأساسية للضغوط والإحباط، لأن الإنسان غالباً ما ينسحب نفسياً، وقد يفضل العيش في حياة بسيطة، ويقلل من درجة طموحاته حتى لا يتورط في مواقف يريد باستمرار أن ينأى عنها.[١٠]

قد تكون آثار الانعزالية أو الانسحاب أقوى وأشد وطأة على من يلجأ إليه من المواقف التي دفعت إلى إتيانه فتسوء أحواله أكثر، ويُعد الانسحاب في بعض الأحيان شكلاً من أشكال التكيف في المواقف الحرجة المثيرة للألم والإحباط، وهذا واضح في مقولات الصوفية وعلى الأخص في البدايات الأولى لها، "كالعزلة والخلوة والتقشف والنظرة إلى أمور الدنيا نظرة احتقار وازدراء، والسهر كذلك".[١١] تلك المقولات المبالغ فيها من قِبَل المتصوفة قد أدت إلى الانعزالية والغوص في الخرافات والتخيلات التي ما أنزل الله بها من سلطان.

كما يوجد ميكانيزم دفاعي لا شعوري منتشر في عملية توظيف الدين وهو الإبدال، ويعنى أسلوب تتخذه "الأنا" في محاولة منها لاستمرار فاعلية عملية الكبت للدوافع الغريزية والمشاعر المرفوضة غير المقدور عليها، وبالتالي منعها من الظهور إلى حيز الشعور في سبيل خفض مستوى القلق الذي يهدد الفرد، فتتحول المشاعر إلى موضوع آخر بديل، أي تقوم "الأنا" باستبدال مثير معين بمثير آخر، فالإبدال هو تحول العاطفة من موضوعها الأول إلى موضوع آخر، بشرط أن تكون هناك صلة أو علاقة بين الموضوعين، وهذا التحول قد يكون بمثابة المناسبة لكي يعبر الفرد عن غضبه وتوتره دون إلحاق الأذى جراء ذلك التعبير.[١٢]

إن هذا التحول يجنب الفرد الوقوع في الصراع الذي من المؤكد الوقوع فيه إن قام بالتعبير عن غضبه تجاه الموضوع الأصلي، مثل تكفير "الآخر" من قِبَل الجماعات الدينية سوءا أكان ذلك في المستوى الفردي أم العقل الجمعي لتلك الجماعات، فإن اتهام أفراد المجتمع الذين لا ينتمون إليها بالمعصية أو الكفر، هو عبارة عن تحول الغضب تجاه الأفراد

بدلاً من السلطة،(*) فالموضوع الأصلي الموجه إليه الغضب أو الاتهام هو السلطة أي العناصر الموجودة بالسلطة، ولكن نتيجة الصراع محسومة لمصلحة 'الآخر' القوي في لحظة الصراع، فيحدث هنا إبدال اتجاه الغضب من الموضوع إلى اتجاه موضوع آخر تستطيع 'الأنا' من خلاله أن يكون لها الغلبة، تقوم 'الأنا' بتبديل الاتجاه إلى آخر' غير 'الآخر الأصلي' لعدم مقدرتها عليه.

والإبدال هنا تجاه 'الآخر البديل' هو تحول الغضب تجاه هوية أخرى لتفريغ ذلك الغضب الناتج عن الاتهام بالمعصية أو الكفر دون تلقي ردود أفعال إن كانت العاطفة قد صُبت على الهوية الأصلية موضوع الغضب لعدم القدرة على ذلك، فتتجه تلك المشاعر لا شعوريا نحو هوية أضعف لإظهارها دون عواقب، ويُعد التحول في تلك الحالة غير عادي كميكانيزم دفاعي لاشعوري لتقوية 'الأنا' وتعزيزها ضد ما يثير قلقها من حفزات لاشعورية، وهو تعزيز للكبت ضد ما كُبت.(١٣)

وهناك ميكانيزم لاشعوري آخر يستخدمه الفرد بهدف إرضاء الذات، وهو الاتهام الدائم لـ'الآخر' بالمعاصي وعدم السير وفق تعليمات الدين والسلف الصالح، هذه الاتهامات ليست بالضرورة أن تكون موجودة في 'الأنا'، وهذا هو الفرق بينه وبين ميكانيزم الإسقاط، لأن في الإسقاط يقوم الفرد بإلصاق ما في 'الأنا' من نواقص وعيوب على 'الآخر'، ويتفقان في هدف واحد وهو إرضاء الذات، إن عملية إرضاء الذات في هذا الميكانيزم تكون من خلال اتهام 'الآخر'، فالفرد عندما ينظر إلى الآخرين نظرة تقييمية ذات مستوى منخفض -من المنظور الديني-، وتشمل تلك النظرة معظم الأفراد، لا يتبقى إلا 'الأنا' التي تستنتج من ذلك بدورها أنها ذات مستوى مرتفع دينياً وأخلاقياً مما ينتج عنه الشعور بالرضا عن الذات.

تلك أهم الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية التي تنتاب الهوية الفردية الشخصية، والتي لا تقدم حلولاً حقيقية، بل هي حيل دفاعية تعمل في المستوى اللاشعوري، حيث تنشأ ميكانيزمات الدفاع بعامة نتيجة تشتت الهوية أو فشلها في تكيفها مع نفسها ومع الآخر، فتسير الهوية إما إلى التحرك نحو الناس أو الآخر فتصبح في حالة طاعة مطلقة

(*) لفظة السلطة هنا بمعناها الواسع غير مقتصر على السلطة السياسية فقط.

مفتقدة التميز وتلك الحالة هي "التبعية المطلقة"، وإما أن تصبح عدوانية تجاه الآخر دون دوافع سببية قوية، في حالة كراهية مستمرة للآخر، أو تصبح بعيدة عنه، وفي جميع الحالات تتخذ الهوية ميكانيزمات الدفاع كالمغالاة في التبرير وإسقاط الفشل على الآخر واتهامه الدائم، وبعامة تلجأ الهوية إلى البحث عن المباهاة المستمرة لتغطية الفشل الراهن كصورة تعويضية، وهذا واضح في حيلة "النكوص" في المباهاة بالماضي والتراث الإسلامي في دائرة توظيف الدين دون النظر إلى الحاضر وواقعه.

٢- المستوى الجماعي:

إن مجموع الهويات الفردية يمثل هوية المجتمع الكلية، أو الجماعات المكونة للمجتمع، وتعمل فكرة توظيف الدين من خلال الجماعات الدينية التي تقوم على أساس الاشتراك في عقيدة دينية أو مذهب ديني مستمد من تلك العقيدة، وعند الجماعات الإسلامية قد تكون هناك أكثر من جماعة متفقة من حيث المذهب ومختلفة في الأفكار الدينية والاجتماعية والسياسية والفكرية، وما يهمنا هنا هو اتفاقهم الضمني بصدد عملية توظيف الدين، لذا يمكن إلقاء الضوء على مسألة التأثير الكامنة في التفاعل الاجتماعي بين الهويات الفردية من جانب وبين الهوية الفردية والهوية الكلية للجماعة من جانب آخر، والتي تشكل في النهاية أنماط التفكير والسلوك لهوية الجماعة.

يُعد التفاعل الاجتماعي مفهوماً مهماً في علم النفس الاجتماعي المعاصر، حيث يركز على التفاعل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والجماعة، فالتفاعل الاجتماعي يشكل أساس الشخصية أو الهوية الفردية والعلاقات الشخصية المتفاعلة، ذلك لأن الإنسان في الأساس كائن حي، ليس بتكوينه البيولوجي فقط، لكن بحقيقة مشاركته في الجماعة الاجتماعية، والجماعة الدينية هي في حقيقة أمرها جماعة اجتماعية، والتفاعل الاجتماعي هو المركز الذي تدور حوله الموضوعات والمفاهيم والعادات والتقاليد والمعتقدات والمذهب الديني، أي مدلولات جميع مناحي الحياة الإنسانية، وليس التفاعل عملاً مشتركاً موجهاً من شخص لآخر فقط بل إنه رد فعل ذاتي أيضاً، أي تفاعل مع الشخص نفسه – الأنا مع ذاتها – وكذلك مع الجماعة والمجتمع ككل.

تتم عملية التأثير والتـأثر مـن خـلال عمليـة التفاعـل بـين الهويـة الفرديـة والهويـة الجماعية على الهوية الفردية والعكس، لكن من البـدهي أن يكـون تـأثير الهويـة الفرديـة المستغرقة في الجماعة على الهوية الجماعية ضئيلاً إذا ما قورن بتأثير الهوية الجماعيـة علـى الفرد المستغرق فيها، هذا إن كان الفرد عضواً في الجماعة، أما إن كـان الفـرد علـى رأس هرم الجماعة كالقائد صاحب السلطة أو بمصطلحات الجماعة الدينيـة كـأمير الجماعـة أو الإمام أو الولي أو الشيخ، فإن تأثيره في الجماعة يكون كبيراً جداً، ذلك لأن تـأثير عـضو الجماعة أقل بكثير من تأثير السلطة في الجماعة نفسها، والمقصود بالسلطة هنا هو الـسلطة الداخلية للجماعة.

ويكون التأثير قوياً بين أفراد الجماعة إذا كانت هناك أسباب وقواسم وعمليات تنبيه واستجابة مشتركة، وكذلك تشابه المواقف التي يتم فيها اكتساب السلوك وأنمـاط الـتفكير بين الهويات الفردية، لأن في ذلك الحين تكون الهوية الفردية على قدر كبير من التشابه في سلوكياتها وثقافتها بالهوية الفردية الأخرى فيقوى التأثير، ويتكـون مـن مجمـوع الهويـات الفردية هوية الجماعة ككل، والتي يكون تأثيرها على الفرد قوياً لدرجة أنها تُصيغ وتُعيـد صياغة الهوية الفردية الداخلة في تكوينها والمتضمنة فيها.

جدير بالذكر أن التأثير لا يقتصر على اكتساب السلوك وأنمـاط الـتفكير الـصحيحة دون غيرها، بل إن عملية التأثر في التفاعل الاجتماعي إنما تستغرق جميع أنماط التفكير في شتى المجالات، ويمكن القول أن الموضوعات أو المجالات الدينية تكون أقواها، لأن عمليـة الانتقاء تتوقف علـى الفـروق الفرديـة، والهويـة الفرديـة بـدورها خاضـعة لتـأثير الهويـة الجماعية، وفي ضوء عملية التنبيه والاستجابة في التفاعل الاجتماعي تكون عملية الانتقاء متسمة بطابع الصعوبة والتعقيـد، فالانتقـاء في المـستوى النظـري أيـسر منـه في المـستوى العملي، لذا ينشأ من ذلك هوة أو فجوة بين الانتقـاء في المـستوى النظـري وبـين الفعـل الانتقائي للسلوك في المستوى العملي، قد تصل تلك الفجوة إلى حد التناقض والتضارب بين المستويين في سلوكيات وفكر الجماعة الواحـدة، وهـذا ظـاهر في الجماعـات الدينيـة، حيث نجد فجوة بين الأقوال والأفعال، مثال ذلك: ادعـاء الجماعـة بالتـسامح والتراحـم وواقعها بخلاف ذلك حيث يتسم بالعنف، أو ادعاء جماعة بأن هدفها ديني أخلاقـي بحـت بعيداً عن التطلع للسلطة، ولكن واقعها يتسم بالتلهف على السلطة والحكم.

تتبلور الهوية الجماعية مستغرقة السمات العامة الثقافية والسلوكية للهويات الفردية الداخلة فيها، من خلال الجدلية الديناميكية بين الهوية الفردية والجماعية بما تتضمنه من تأثير وتأثر وصعوبة عملية الانتقاء وما يستتبعها من مشكلات سواء في المستوى النظري أو العملي أو بين الاثنين، تلك السمات العامة المتصفة بالإيجابيات والسلبيات، وإن كانت السلبيات الفكرية أو العملية أكثر من حيث الكم والكيف أصبحت هوية الجماعة هوية متناقضة مشتتة بين الظاهر والحقيقة، ويتضح ذلك من خلال مفهوماتها ومقولاتها سواء أكانت في خطاباتها النظرية أم في سلوكياتها العامة.

تتم عملية توظيف الدين من خلال الجماعات الدينية، ويتجه الهدف نحو السلطة أي بغرض الحصول على السلطة، وعلى الأخص أن الجماعات الإسلامية قبل الثورات العربية المعاصرة لم تكن تحظى بشرعية الوجود الرسمي في نطاق النظم السياسية السابقة، لذا حاولت الجماعات الدينية جاهدة إخفاء الهدف الحقيقي لتكوينها، وبعد الثورات المعاصرة لم تعد هذه الجماعات تخشى حالة الانكشاف للهدف الحقيقي، ولكن حاولت التبرير في نطاق توظيف الدين، فذهبت إلى أنها تريد الوصول إلى السلطة من أجل إحداث التغيير المطلوب، وذلك وفقاً لنظرتهم لأنفسهم والتي ترى أنها وحدها التي تمثل الإسلام الصحيح.

إن التبرير هنا نقل ظاهرياً الهدف الحقيقي المتبلور في دلالة "السلطة" إلى دلالة "الوسيلة" كما نقل "الوسيلة" الحقيقية المتبلورة في عملية توظيف الدين، إلى دلالة "الهدف"، وهذا التبرير ما هو إلا حركة تبادلية بين الهدف والوسيلة ووضع كلاً منها مكان الآخر ظاهرياً، حتى لا تقل فاعلية آليات توظيف الدين في جمع الأتباع أو الأعضاء، وفي الدخول في بعض التحالفات المؤقتة مع هذا النظام أو ذاك، أو في محاولة اختراق المؤسسات السياسية والنقابية القائمة، أو محاولة إقامة نظام اقتصادي مواز للنظام الاقتصادي القائم في المجتمع مثل الاقتصاد الإسلامي، وفي المجال السياسي مقولات مثل: النظام السياسي الإسلامي أو الإسلام هو الحل وهكذا.[١٤]

تتكون الجماعة الدينية عادة في بدايتها الأولى من دعوة ذات صبغة دينية، إما في صيغة أيديولوجية أو آراء في موضوعات محددة أو منهجية معينة لجميع الموضوعات،

وتكون هذه الدعوة من شخص متجه نحو الناس، فيؤمن بها البعض ويعتنقها ويطبقها في جميع المجالات، ويعتبر الآراء المخالفة لها غير صحيحة، يصل الأمر في معظم الأحيان إلى التكفير، وآراء الجماعة الدينية تكون عادة عبارة عن امتداد الجماعات الإسلامية السابقة زمنياً مع إضافة بعض الصياغات القليلة وليدة العصر، مثل "الشيعة" و"جماعة الإخوان" و"الوهابية حديثاً"، وبعض الجماعات ترفض إدخال الصياغات الحديثة حتى وإن كان ذلك ظاهرياً مثل "السلفية".

يحاول القائمون على رأس الهرم السلطوي للجماعة الدينية بجمع الأعضاء عن طريق رسم المنهجية أو الأيديولوجية العامة التي تحتوى الآراء المصبوغة بالصبغة الدينية، والعمل على إقناع الأعضاء بها ونشرها، وأيضاً رسم الهيكلية التنظيمية للجماعة التي تتناسب مع منهجيتها وأيديولوجيتها، وبسبب اختلاف أيديولوجية كل جماعة مع الأخرى، تختلف الهيكلية التنظيمية من جماعة إلى أخرى، وذلك واضح في اختلاف الهيكلية بين الإخوان المسلمين وبين الوهابية وأيضاً الصوفية.

جدير بالذكر أن كل جماعة تجعل من نفسها الجماعة المؤمنة في المجتمع باعتبارهم ورثة الرسول (ﷺ) وخلفاؤه وأمناؤه على شريعته، وتستمد كل جماعة برهان صحة دعواها من خلال تخطئة الآخر، سواء أكان الآخر جماعة دينية أخرى أم غير ذلك، مثل تكفير أنظمة الحكم التي لا تمثل آراء تلك الجماعة، بصرف النظر عما إن كانت أنظمة الحكم عادلة أم ظالمة، ديمقراطية أم ديكتاتورية، لأن التكفير والتخطئة هنا إنما تقع على مخالفة النظام لآراء تلك الجماعة، وقد يصل الأمر إلى تخطئة المجتمع ككل إن لم يكن تابعاً للجماعة الدينية، وفي تلك الجدلية ملاحظتين، الأولى: إرضاء الذات "ذات الجماعة" عن طريق الاتهام الدائم لـ "الآخر"، وهو ميكانيزم دفاعي لاشعوري تستخدمه "الجماعة" ضد "الآخر"، والثاني: إن كان الجميع مخطئين بما فيهم الجماعات الدينية الأخرى فلا يتبقى إلا هذه الجماعة الصحيحة، فيجدر أن ينضم أفراد المجتمع إليها وترك باقي الجماعات سواء دينية أم غير ذلك، وبهذا يكثر الأعضاء والأتباع وتستطيع الجماعة بكثرة أعضائها أن تصل إلى السلطة.

إن ميكانيزم إرضاء الذات من خلال تخطئة الآخر جعل الجماعات الدينية متنازعة

مع بعضها البعض، وهذا التنازع ناتج أيضاً من عامل آخر وهو الصراع على الهدف الحقيقي للجماعات الدينية ألا وهو السلطة، فالهدف واحد والجماعات متعددة، ولا يصلح التعدد في السلطة، لذا تتصارع وتتنازع الجماعات من خلال تخطئة كل جماعة للأخرى بهدف تحقيق الغاية النهائية وهي الحصول على السلطة، والتخطئة تأتي من خلال عملية توظيف الدين، كل واحدة تستخدم المقولات الدينية ضد الأخرى لإثبات صحة دعواها وبالتالي لتحقيق أهدافها.

تكمن النظرة التنازعية للجماعات الإسلامية في اعتبار كل منها أنها الصحيحة الناجية والأخرى هي الهالكة المخطئة، استناداً إلى حديث لم تثبت صحته عن الرسول (ﷺ)، "ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى، قيل: وما الناجية؟، قال: أهل السنة والجماعة، قيل: وما السنة والجماعة، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر، وذلك من منظورين، الأول: أنه لم تثبت صحته، وأيضاً يوجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقريب،[١٥] والمنظور الثاني: أن شرائط الفرق الناجية غير محددة، بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول (ﷺ)، ولهذا تسابقت كل فرقة أو جماعة في نزاعها مع الأخرى مدعية أنها هي وحدها التي تتبع سنة الرسول وصحابته، ومن ثم فهي الجماعة الوحيدة الناجية، واختلط الأمر على عامة المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الجماعة الناجية، وأيضاً التشكك في نسبة الحديث إلى الرسول (ﷺ)، فكانت هذه المقولة بمثابة الآلية المهمة من منظور إمكانية توظيفها عند كل جماعة في نزاعها مع الأخرى للوصل إلى السلطة.

نظر أهل السنة إلى الشيعة- الصراع بينها منذ البداية سياسياً سلطوياً – من منطلق أنهم من الفرق الهالكة تبعاً للحديث الذي لم تُثبت صحته، وذهبت الشيعة إلى أنهم أتباع آل البيت، بيت النبوة، فهم الناجون، وأهل السنة ذهبوا إلى أنهم الناجون باتباعهم سنة النبي (ﷺ) والباقي هلكى، ولقد وصل أمر النظرة التنازعية إلى فرق واتجاهات في دائرة السنة والجماعة، حيث انقسمت بدورها إلى عدة اتجاهات، اتجاه تمثله الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة، واتجاه يمثله التصوف بشقيه السني والفلسفي وطرقه الكثيرة، واتجاه

تمثله الوهابية والسلفية والإخوان والذي ينطوي بداخله على اختلافات وتنازعات وأيضاً بعض التحالفات.

٣- المستوى السلطوي:

لم تقتصر عملية توظيف الدين على المستويين الفردي والجماعي، بل تواجدت أيضاً وبقوة في المستوى السلطوي، وذلك التوظيف من قِبَل رجال السلطة لم يقتصر على دين بعينه أو فترة زمنية معينة، حيث امتد إلى جميع الأديان، سماوية أو وضعية، قديماً وحديثاً، وفي الدين الإسلامي استخدمه رجال السلطة عبر التاريخ بهدف توطيد السلطة وطاعة المحكومين من خلال ما يمكن أن يُطلق عليهم "فقهاء السلطة" أو "مفتيين السلطة"، وهم رجال دين اقتصرت مهمتهم على توظيف الدين لخدمة الإرادة السلطوية بصرف النظر عن صحة الفتوى من عدمها، وهذا في ضوء هدفين متبادلين، الأول: خاص بالسلطة وهو طاعة الشعب للإرادة السلطوية فيتم بذلك ترسيخ ركائز تلك السلطة، والثاني: خاص بفقهاء السلطة وهو لا يتخطى المنافع الشخصية الفردية، إما معنوية كالمناصب أو مادية، وفي معظم الأحوال إن لم يكن كلها بحيث تكون تلك المنافع جامعة الاثنين معاً.

إن كان توظيف الدين في المستوى السلطوي قد ظهر واضحاً منذ القرن الأول للإسلام في صراع عليّ ومعاوية وعلى الأخص في صفين عام ٣٧هـ برفع المصاحف، ذلك التوظيف الذي نجح بالرغم من تحذير عليّ من تلك الخدعة التي أعطت معاوية فرصة لإعادة ترتيب صفوفه وانقسام في جيش عليّ،[١٦] إلا أن هناك نموذجين في العصر الحديث يظهر فيهما توظيف الدين من قِبَل السلطة بوضوح، الأول: يختص بالاعتراض على الحاكم، والثاني: يختص بالإرادة السلطوية في المجال الاقتصادي.

بالنسبة للنموذج الأول الذي يختص بموضوع الاعتراض على الحاكم، يظهر بوضوح عندما يحاول الشعب إبداء اعتراضاته على قرارات السلطة المتمثلة في الحاكم سواء أكان أميراً أم ملكاً أم رئيساً للجمهورية، ذلك بحسب نوع النظام السياسي المعمول به، حينئذ يُسخر القائمون على السلطة رجال الدين التابعين لهم ليمنعوا تلك الاعتراضات عن طريق توظيف المقولات الدينية، حيث يبثون في الشعب عدم شرعية

الخروج على الحاكم، وتصل عدمية الشرعية إلى حد التكفير، وهذا ما حدث في الدول العربية خلال ثوراتها، في مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا.

تقدم فقهاء السلطة خلال هذه الثورات بالخطاب الديني متضمناً آية استُخدمت عبر التاريخ الإسلامي في هذا الصدد، وهي "أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ" – النساء: ٥٩، واستدلوا منها على الطاعة المطلقة للحاكم وتحريم الخروج عليه،كما استندوا في تحريمهم هذا على أقوال فقهاء السلطة السابقين عليهم زمنياً، وليس بالضرورة أن يكون ذلك محصوراً داخل الدولة محل الثورة، بل في كثير من الأحيان يتصدى إلى ذلك "فقهاء السلطة" من دولة أخرى، خوفاً من انتقال عملية الخروج على الحاكم من تلك الدول محل الثورة إلى دولتهم في ضوء العمل الاحترازي كما حدث من مشايخ الوهابية بالسعودية في فترة ثورة تونس ومصر.(١٧)

جدير بالذكر أن من فقهاء السلطة مَنْ تراجع عن ذلك التحريم ووقف موقف النقيض من موقفه قبل نجاح الثورة، ونادى بإباحة الخروج معللاً ذلك بكم كبير من الاتهامات والمعاصي، بعد أن كان معللاً مدحه في السابق بكمية من المحاسن والأوصاف الحميدة، ومن البدهي أن ذلك لم يحدث فجأة بل على مراحل، الأولى: الفتوى المحرمة للخروج تحريماً مطلقاً في بداية المظاهرات الأولى للثورة لعدم توقع نجاح الثورة، والتوقع المحتمل هو الاقتصار على المظاهرات فقط، والمرحلة الثانية: الفتوى الأقل حدة في التحريم مع إباحة الخروج بشروط معينة كل طرف يفهمها لصالحه، وذلك في منتصف الطريق إلى بداية نجاح الثورة لتساوي الطرفين مع عدم إمكانية الجزم بانتهاء الأمر لمصلحة أي طرف، والمرحلة الثالثة: فتوى إباحة الخروج على الحاكم الظالم مع تمجيد في الثورة بعد نجاحها وسقوط الحاكم.

أما بالنسبة للنموذج الثاني الذي يختص بالإرادة السلطوية في المجال الاقتصادي، فبعد الحرب العالمية الثانية وانقسام الدول العظمى إلى كتلتين، رأسمالية وأخرى اشتراكية، رأت بعض الدول العربية أن تستظل بحماية الكتلة الاشتراكية، وبعض الدول الأخرى استظلت بحماية الكتلة الرأسمالية، وبعامة فإن معظم الدول التي استظلت بالكتلة الاشتراكية هي الدول التي حدث فيها انقلابات عسكرية مثل مصر وسوريا

وليبيا، حيث قررت سلطات تلك الدول أن نظامها الاقتصادي هو النظام الاشتراكي، ولكي تحشد التأييد الشعبي استخدمت فقهاء السلطة.

ذهب هؤلاء إلى إصباغ الاشتراكية بالصبغة الدينية، وادعوا أن هناك اشتراكية عربية وأنها مؤمنة، وأخذوا يبحثون عن مواقف للصحابة تعبر عن السلوكيات والأفكار الأخلاقية المليئة بالإيثار والتسامح، والتي لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالاشتراكية حتى يستنبطوا منها أن هناك اشتراكية في الإسلام، وبجانب ذلك الأحاديث والآيات التي تشير إلى الصدقة والزكاة وما إلى آخر ذلك من التنظيمات الموجودة في الدين لإظهار اشتراكية إسلامية عربية، لأن محاولة إيجاد مبادئ اشتراكية في الدين تجعل من الاشتراكية إيماناً يعتقد به العامة أو الشعب، وكأنها جزء من الدين، وأيضاً في ذلك إيحاء بأن السلطة العربية هي التي استنبطت من الدين مبادئ الاشتراكية، فهي ليست مقلدة ولكنها مبتكرة مبدعة مؤمنة.(١٨)

لهذا ذهب فقهاء السلطة إلى التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية على الرغم من أن الشيوعية هي المرحلة الثانية للمجتمع الاشتراكي، لكنهم أهملوا النظرية الأصلية وقاموا بتلك التفرقة، فعندما يقال: هذا اشتراكي، معناه أنه وطني مؤمن، وعندما يقال: هذا شيوعي، معناه أنه عدو كافر، وهذا التداخل المعرفي والهراء العقلي إنما ناتج عن تسخير بعض من رجال الدين لتوظيف الدين وجعله في خدمة الإرادة السلطوية.

وفي الوقت الذي حاول فيه هؤلاء البحث عن اشتراكية دينية، أهملوا الآيات والأحاديث ومواقف الصحابة، وكذلك الرسول (ﷺ) التي لا تهدم الملكية الخاصة أو إطلاق حرية الفرد الغني في تشغيل الفرد الآخر كأجير بشرط إعطاء هذا الأجير حقه، كما أهملوا مسألة الثراء كبسط الرزق وحرية التجارة الفردية، وعندما انهار المذهب الاشتراكي وحدث تغيير في الفكر السلطوي واتبع القوى الرأسمالية، سارع هؤلاء في نفي ما حاولوا إثباته بالأمس، وبحثوا عن أسس ومبادئ للرأسمالية في الدين الإسلامي، وظهر نتيجة لذلك مقولتان متناقضتان، الأولى: اشتراكية إسلامية والثانية: اقتصاد إسلامي (مضمون الرأسمالية بأسماء تراثية)، مما أدى إلى ما يمكن أن يُسمى بالعشوائية الفكرية للعقل الجمعي العربي.

إن الإرادة السلطوية في المجتمع الإسلامي قد استخدمت عملية توظيف الدين كأداة وسلاح أيضاً لتحقيق أهدافها، ذلك لأن المقولات الدينية تحمل عدة أوجه ودلالات ويمكن تطويع الدلالات حسب الأهداف الخاصة حتى وإن خرجت عن المعنى الصحيح، وأيضاً لأن المقولات الدينية ذات تأثير كبير في نفوس أفراد المجتمع، ذلك التأثير أقوى من تأثير المقولات السياسية الاعتيادية المشتركة بين الخطابات السياسية المتعددة، كما يمكن القول أن الدلالات غير الصحيحة للمقولات الدينية التي طوعها فقهاء السلطة أو غيرهم من خلال مسألة توظيف الدين، تلقى قبولاً لدى أفراد المجتمع أكثر من الدلالات الصحيحة لتلك المقولات، وذلك لعدة عوامل مجتمعة تشكل هوية المجتمع المتقبل للدلالات غير الصحيحة حيث توصف تلك الحالة بتشتت الهوية.

ثانياً: عوامل التوظيف:

تكمن العوامل المؤدية لتوظيف الدين في حالة هوية المجتمع كما يتوقف نجاح التوظيف على تلك الحالة، ذلك لأن هوية المجتمع من منظور الدلالة السيكولوجية الاجتماعية الثقافية، تنمو وتتطور وتتعرض لصراع وأزمات خلال نموها وتكونها، كما تتعرض لأزمات نفسية، فتستخدم ميكانيزمات وحيل دفاعية لاشعورية، يتتابها القلق والتشتت والصراع والمشكلات النفسية الناجمة عن مراحل الفشل، والحالة النفسية هي الدعامة التي ترتكز عليها مقومات هوية المجتمع، والنظم الاجتماعية والآراء الثقافية هي الأوضاع الانعكاسية المعبرة عن رغبات وميول تتجاوب في نفسية المجتمع، وهي صدى للحالات النفسية التي تتردد بين الأفراد.

والمجتمع ما هو إلا مجموع امتزاج الهويات الفردية المكونة له، والصلة بين هوية الفرد وهوية الجماعة تكمن في التفاعل بينهما، وبذلك تُعَبر هوية المجتمع عن الإطار الفكري العام والإطار النفسي الذي يعبر عن وجوده الاجتماعي والنفسي والثقافي والعرقي، فهي كل ما أنتجه العقل الجمعي للمجتمع من إرث ثقافي عبر تاريخه، ذلك الإرث الذي يمثل النمط الأيديولوجي لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع.

هذا الإرث هو الذي يرسم ويحدد هوية المجتمع، العادات والتقاليد، المقولات الدينية والأخلاق وأساليب الحياة والسلوكيات وطرق التفكير، تلك التي تكمن في الأيديولوجية

التي يعمل من خلالها عقل المجتمع في منظومة موحدة، وإن كان داخل تلك الوحدة أو المنظومة التنوع والاختلاف والتباين إلا أن ذلك يؤدي إلى وحدة المنظومة نفسها، وجدير بالذكر أن هناك فرق بين الاختلاف والتنوع والتباين المؤدي لانتقاء الأفضل وبين التنازع والصراع المؤدي إلى تشتت الهوية وضعفها، فإن الأول يعمل على تقوية الهوية، والثاني يعمل على تضعيف الهوية وجعلها تعاني من التخلف والمشاكل النفسية والثقافية والسلوكية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما يمكن القول أن الهوية نسبية متغيرة متأثرة بالتفاعل التاريخي المتمثل في الصراعات والتحديات الداخلية والخارجية، تلك العوامل في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد يحدث عبر تاريخ الهوية تحديات تنقلها إلى الضد تبعاً لقوة الظروف، وقد تكون التحديات ضعيفة لا تماثل التحدي في القوة كما هو الحال في الهوية العربية، وقد تكون التحديات ضعيفة والاستجابة قوية كما في الهويات ذات الحضارة المتقدمة، فليس بالضرورة أن تكون الاستجابة بقدر مستوى قوة التحدي، ولهذا تتسم التحولات سواء أكانت كبيرة أم طفيفة بتماثل نمطي طبعي إلى حد ما بين ماضي الهوية وحاضرها ويميزها ذلك التماثل عن الهوايات الأخرى.

إن هوية المجتمع تتبلور من خلال التفاعل الجدلي بين التاريخ والبيئة، والسلوك يتحدد وفقاً لما ينتجه التفاعل الجدلي من أنماط الفكر الخاصة بالهوية، فالعوامل البيئية تمد الهوية بالمثيرات التي تجعل الهوية تستجيب لهذه المثيرات بطريقة ثابتة نسبياً، ذلك لأن العوامل البيئية على اختلاف أنواعها، الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، لا تخرج عن كونها مثيرات متعددة تؤثر في الهوية محدثة مجموعة من الاستجابات التي تمثل الصفات العامة للهوية، وهذه الجدلية تعطى الهوية نمطها الفكري المؤثر على سلوكها الذي يجعلها ذات سمات وخصائص تميزها عن الهويات الأخرى.

وبذلك يمكن النظر إلى الهوية من خلال طبيعتها ككائن حي، لها دلالة وجودية تتفاعل وتؤثر وتتأثر وتتنازع مع ذاتها، ومع الآخر أيضاً، تنمو وتنضج، ذات طبيعة خاصة نسبية إلى حد ما تميزها عن الأخرى، كما أن لها دلالة نفسية باعتبارها كائناً حياً، تمر بمراحل نفسية عديدة خلال نموها وحياتها، تحدث لها أزمات نفسية في حالات

الصراع مع الذات والآخر، تستخدم ميكانيزمات الدفاع النفسية لمواجهة الشعور بالإحباط في حالات الأزمات كالتبرير والإسقاط بصرف النظر عن عوامل الفشل، كذلك لها دلالة اجتماعية وثقافية تتعامل وتتفاعل مع الذات والآخر، لها أنماط من السلوك والفكر والثقافة، لها ماضي وحاضر ومستقبل، تحتوي الصيرورة والتغير والتماثل والتقابل، وكذلك الصراع والنزاع، ذلك لأن الهوية ما هي إلا مجموع الأفراد في المجتمع الواحد بما لهم من حياة ووجود وفكر وتاريخ ومصالح مشتركة.[١٩]

عندما تصل الهوية إلى حالة التشتت تصبح أرضاً خصبة لعملية توظيف الدين، لأنها تتقبل حينئذ الأفكار اللامنطقية غير الصحيحة من المنظور الديني الحقيقي، وكذلك المنظور العقلي الواقعي، حيث تظن أن في تلك الأفكار الملاذ الأوحد الآمن للحياة القاسية المحتوية على الكثير من أوجه الظلم من جوانب متعددة منها: الجانب السياسي وأيضاً الاقتصادي والاجتماعي، ذلك لأن النظام السياسي بماله من تأثير كبير في الجانب الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع من خلال السياسة الداخلية، يُعد من أهم العوامل المؤثرة في حالة هوية المجتمع إما بالإيجاب أو بالسلب.

١- السلطة الدكتاتورية:

لا يُقصد بالسلطة الدكتاتورية شكل النظام السياسي فقط بل في مضمونه حتى وإن اختلف شكل النظام مع مضمونه، ذلك لأن النظم السياسية تُصنف عادة إلى النظام الفردي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي، ويتبلور مفهوم النظام الفردي في انحصار السلطة في يد فرد واحد (الحاكم) مهما اختلفت ألقابه الرسمية (ملك، إمبراطور، زعيم، إلى آخر تلك الألقاب)، وللحكومة الفردية مظهران، الأول: فردية دستورية وهو الذي يخضع فيه الحاكم أو الملك للدستور والقانون ومبدأ الشورى، أما الثاني: فردية غير دستورية دكتاتورية، ويكون نظام الحكم استبدادياً حينما لا يتقيد فيه الحاكم بأي قانون قائم، ولا يعترف بالخضوع للرأي الشعبي العام ولا يقيم وزناً للحريات.

والنظام الفردي الدكتاتوري يجمع كل عناصر السلطة في يد الحاكم لا يشاركه فيها أحد، فهو السيد المطلق، له التصرف لا يُسأل عما يفعل أمام أية هيئة، لأنه السيد

الأعلى في الدولة، ومن طبيعة هذا النظام أن يحكم الرئيس بمفرده أو بواسطة هيئات يستعين بها في أداء مهمته، وتستمد ولايتها من إرادته لأنه هو المسيطر على جميع كيانات الدولة يمارس من خلالها سلطته بمطلق حريته، ومن أبرز مظاهر هذا النظام هو اختزال الدولة في شخص الحاكم، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الأصل التاريخي لهذا النظام إنما يرجع إلى نظرية الحق الإلهي التي سادت عامة في فترة العصر الوسيط إلى مطلع القرن التاسع عشر الميلادي.[٢٠]

وتعني نظرية الحق الإلهي أن سلطة الحاكم مفوضة من الله عز وجل، ويُسمى هذا الاتجاه بالثيوقراطي، وهو الذي يفسر السلطة السياسية في الدولة بإرادة قوة أعلى من قوة البشر، وهذه السلطة مصدرها الله، وتنقسم نظرية الحق الإلهي إلى قسمين، الأول: يتبلور حول مفهوم الحق الإلهي المباشر أو التفويض الإلهي، والثاني: الحق الإلهي غير المباشر الناشئ عن العناية الإلهية، وكلاهما أخذ طريقة بين أنصاره بشيء من المغالاة تارة والاعتدال تارة أخرى.

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدولة من خلق الله فهو خالق كل شيء وهو الذي يختار الملوك مباشرة لحكم الشعوب، فقوة الله هي التي أوجدت القوة السياسية، حيث أن إرادته تعالى فوق إرادة البشر، وأيد الملوك أو الحكام بقوته ليراعوا مصالح الأفراد الذين تجب عليهم الطاعة، ولقد سادت هذه النظرية لدى كثير من الشعوب، حيث أن الجانب الغيبي له أثر كبير في نفوس الناس، وكذلك الحكام، وبهذه النظرية جمع الحكام بين السلطة الدينية والدنيوية، لأن هذه الفكرة تطلق أيديهم في شئون الحكم دون رقيب أو حسيب من الناس، فلهم أن يتصرفوا كما يشاءون وعلى الناس السمع والطاعة،[٢١] لأن كل ما يفعلونه أو يأمرون به هو فعل وأمر من الإله -ذلك في ضوء النظرية- ويلزم من ذلك الطاعة والتقديس، وإن كانت نظرية الحق الإلهي تعبر عن شكل ومضمون النظام الفردي المصبوغ بالصبغة الدينية، إلا أنها تعبر أيضاً عن آلية فكرية لتوظيف الدين كوسيلة للسلطة.

وإن كان النظام الأرستقراطي يستند في حكمه على عدد قليل من الناس لأنه يعنى حكومة الأقلية من حيث الشكل، أما المضمون فيتصف هؤلاء بأنهم الخاصة

الأرفع مقاماً أو خصالاً أو علماً أو أخلاقاً من عامة الناس، والنظام الديمقراطي يستند في حكمه على عدد كثير من الناس أي أن الشعب هو مصدر السيادة وصاحبها، إلا أن ذلك من حيث الشكل الظاهري، وفي الواقع قد يتفق مضمون النظام مع شكله الظاهري وقد يختلف ويصبح النظام اسماً بلا مُسمى، ومثال ذلك: يأخذ النظام شكلاً ملكياً دستورياً أو جمهورياً ديمقراطياً مع تواجد مؤسسات تعبر عن الشكل الديمقراطي ولكن المضمون يعبر عن الحكم الفردي الدكتاتوري.

ويتبلور مضمون الحكم الفردي – بصرف النظر عن الشكل الظاهري- في دائرة السيادة، حيث تنحصر في يد الحاكم ولا تكون موزعة منقسمة على مؤسسات أو هيئات، وهذه السلطة تملك وضع القوانين وإلغائها، فصاحب السلطة الذي يملك السيادة هو الذي يصدر عنه القانون، وهو فوق القانون، ويستطيع الحاكم أن ينقض القانون وقت ما يشاء لأنه لا يتعلق إلا بإرادته المحضة، وفي معظم الأحوال يلجأ النظام الفردي إلى آليات لتدعيم السلطة كالقسوة والتجويع وإبادة الآراء المخالفة وتوظيف الدين بما يتلاءم والآراء السلطوية، وأيضاً إطلاق الشعارات الجوفاء والمبادئ الخلابة التي تؤجج حماس الأفراد، وتزكي الحمية في نفوسهم لتدفعهم إلى الالتفات حول الحاكم وكذلك التشدق والتباهي بالإنجازات الكاذبة وادعاء الحضارة والرقى والواقع والحقيقة غير ذلك.

أ- الوعي الزائف وخصائصه الذهنية:

يُنتج مضمون الحكم الفردي الدكتاتوري مجتمعاً يتصف بالوعي الزائف أثر الآليات التي يتخذها النظام لإخضاعه، ويصبح ذات هوية مشتتة، فاقداً الفكر الموافق للمنطق والعلم والقانون الطبيعي، كارهاً للحكام ورجال السلطة، حاقداً عليهم، وأيضاً يتصف بعقلية ذات خصائص ذهنية معينة، يقسمها د. مصطفي حجازي إلى قسمين، الأول: خصائص ذهنية منهجية ترتبط باضطراب منهجية التفكير وقصور التفكير الجدلي المنطقي، والثاني: خصائص ذهنية انفعالية تختص بتبيان تداخل العوامل الذاتية والعقلانية في النظرة إلى الوجود، هذه النظرة تختلف في المجتمعات المتقدمة عنها في المجتمعات ذات الحكم الدكتاتوري، فبينما الأولى تسير نحو مزيد من التجرد من

الانفعال وتتجه نحو الموضوعية والقانون الطبيعي، تسير الثانية بحكم الانفعال والذاتية والأنانية والغيبية.(٢٢)

وبالنسبة للخصائص الذهنية المنهجية فيرى د. مصطفى أنها تتلخص في أمرين أساسيين: اضطراب منهجية التفكير من ناحية، وقصور الفكر الجدلي من ناحية ثانية، والخلل في الحالتين يكمن في صعوبة السيطرة الذهنية على الواقع، فيتذبذب الفكر ما بين الشعور الشديد بالعجز عن استيعاب العالم، وبين طغيان مشاعر السيطرة على الواقع من خلال الحذق (الفهلوة) الذي يعتد به الجمهور كوسيلة مفضلة للفهم، واضطراب منهجية التفكير تعني سوء التنظيم الذهني في التصدي للواقع، حيث يقترب الذهن من الواقع ويتعامل معه دون خطة مسبقة ذات مراحل منطقية واضحة سلفاً، بينما تتقيد العقلية المنهجية بخطوات علمية تبدأ من تعريف المسألة بدقة ووضوح ثم تحدد الهدف ثم بحث المشكلة ثم وضع الحلول المناسبة وهكذا، وانعدام المنهجية تجعل العقل في مستوى الملاحظة والانطباعات الأولية، متحيزاً بشكل تلقائي نظراً لتدخل العوامل الانفعالية والعاطفية في أسس الفكر.(٢٣)

والتحيز التلقائي الانفعالي إنما هو ناتج عن غياب الفكر النقدي الذي أفرزته السلطة الدكتاتورية، حيث تعمل الدكتاتورية جاهدة على تغييب وجهة النظر النقدية، فالأساس يتكون من طرفي نقيض، إما "مع" أو "ضد"، ينشأ من ذلك عقل مفتقر للفكر النقدي الجدلي الذي يُعد في حقيقة أمره من أهم عوامل تقدم المجتمع، لأن المجتمع بطبيعته يتضمن جوانب إيجابية وأخرى سلبية، والوقوف على الجوانب الإيجابية وتعظيمها والتفاخر بها يوقف ديناميكية التطور ويجعل عقل ذلك المجتمع متجمد عند نقطة زمانية ومكانية محددة، غير قادر على التفاعل مع عقول المجتمعات الأخرى، وجدير بالذكر أن تغييب الفكر النقدي لا يقتصر على السلطة الدكتاتورية فقط بل هو من أهم آليات الحركات الدينية في ضوء توظيف الدين سواء في مسارها إلى السلطة أو في الحفاظ عليها.

أما بالنسبة للخصائص الذهنية الانفعالية، فإن السلطة الدكتاتورية بما تنتجه من قهر تجعل هوية المجتمع خاضعة لطغيان الانفعالات، معطلة عن القدرة على الحكم

الموضوعي والنظرة العقلانية إلى الأمور، وبمقدار مستوى الانفعال يتحدد مستوى العقبات المعرفية أمام الهوية، فالتوازن الضروري بين الانفعال والوجدان وبين المنطق والعقل غير متيسر للهوية المحكومة بالنظام الدكتاتوري لأسباب منها: القهر وانعدام مشاعر الأمن وطغيان مشاعر الدونية، وأيضاً الأنانية والقلق، مما ينتج سرعة تدهور الحوار العقلاني والتفكير المنطقي، والتعصب والتحيز وسرعة إطلاق الأحكام القطعية المسبقة وسيطرة التفكير الخرافي، حيث تنهار علاقة التفاعل وتزداد عملية الانكفاء على الذاتية ذات الانفعالات المفرطة.[٢٤]

ب- تناقض النتائج مع المقدمات:

مسألة أخرى مرتبطة بالنمط الفكري لهوية المجتمع المقهور، وهي تناقض النتائج مع المقدمات، فمن مقولات القانون الطبيعي أن النتيجة تتبع نوع العمل، وهذه بديهية، ولكن في واقع المجتمع المقهور نجد عكس ذلك، على سبيل المثال: في الوقت الذي تتزايد فيه عدد الجامعات، وتتكاثر مؤسسات البحث العلمي ويتكاثر استجلاب الأجهزة والمعدات العلمية والتكنولوجية المتقدمة من شتى بقاع العالم، ويتسع انفتاح المجتمع واتصاله الفكري والثقافي العلمي والفني والاقتصادي، وفي الوقت الذي تتضخم فيه مظاهر التحضر، وفي الوقت الذي تدفقت فيه الثروة النفطية وثورة المعلومات إلا أن النتيجة قد أتت بعكس المقدمات.

جوهر التقدم في المجتمع العربي المتمثل في العقل الجمعي هو في تراجع مستمر، الإنتاج العلمي لا يُذكر، والانفتاح تحول إلى انكشاف وتبعية علنية، وتراجع دور الفكر والثقافة، وبالتالي تراجع دور العقل ودور العلم في مواجهة تحديات الحياة، أصبحت الاعتمادية في الفكر والعلم والثقافة والاقتصاد والتكنولوجيا حتى الغذاء، أصبحت هي السمة البارزة للمجتمع العربي ومؤسساته، وهي اعتمادية متفاقمة وتتوافر عليها الإحصاءات الكمية والنوعية بشكل لا يحتاج إلى تأكيد.[٢٥]

على الرغم من وجود وتوافر العلم كمادة معرفية قائمة بذاتها ومحفوظة في الكتب والنت ومتداولة غير محجوبة من المؤسسات العلمية العالمية، إلا أن العقل العربي عجز عن استخدامها لأداء وظيفتها، وجعلها تفشل في تحقيق دورها التاريخي، ولم تتحقق نقله

نوعية، وأخذت بطالة المتعلمين التي في جوهرها نوع من بطالة العلم في المجتمع العربي إلى درجة تنذر بالتفاقم، المتعلمون يتزايدون، ومظاهر المعاصرة والتحديث يزداد انتشارها، ومع ذلك يتراجع الفكر وتتراجع الفلسفة وتتدهور الثقافة وتضمحل الفنون والآداب، وتزداد الهوة بين العلم والثقافة وبين الواقع والحياة نفسها، تُعامل النظريات في أوراق الكتب للقراءة والحصول على شهادة تعليمية ليس إلا ذلك، أما الواقع تسيره مشاكله ورؤيته المستقبلية مجهولة.

ج- ثنائية الفكر والواقع:

كما تجدر الإشارة إلى مسألة أخرى يتصف بها المجتمع في ظل النظام الدكتاتوري وهي مسألة ثنائية الفكر والواقع، تلك الثنائية التي يستخدمها النظام السياسي في خطاباته لإخفاء الاختلاف بين الظاهر والمضمون، حيث أن ظاهر النظام يعبر عن الديمقراطية والحرية، وذلك من خلال الخطاب السياسي، ولكن المضمون يناقض الخطاب، فالمضمون ما هو إلا دكتاتورية الرأي السلطوي الأوحد، يعبر الخطاب عن شكل وظاهر النظام والواقع المتناقض مع الخطاب يعبر عن المضمون، ينشأ من ذلك ثنائية الخطاب أو الفكر والواقع في المجتمع، فتصبح هوية ذلك المجتمع مشتتة ذات رؤية غامضة غير واضحة متأرجحة بين الأيديولوجيات المختلفة، غير قادرة على رسم خطاها الآنية أو المستقبلية، في صراع دائم مع ذاتها، ليست لديها القدرة على محو ثنائية الفكر والواقع، مما يجعلها أرضاً خصبة لعملية توظيف الدين.

تغيب وتتشتت معايير عقل المجتمع المقهور بين معايير السلطة الحاكمة والمؤسسة السياسية، فالرأي السياسي المسيطر في جانب والرأي الفكري في جانب آخر وهو المرفوض من الجانب الأول، لأن الرأي السياسي في المجتمع المقهور أحدي النزعة يرفض تعدد الآراء، تحكمه الأنا الشخصي، ينسحب ذلك على عقل المجتمع، فلا يكون فيه رؤى ثقافية متعددة متقبلة كل منها الآخر لتصنع مساحة ثقافية مشتركة تتلاقى حولها الأفكار التي تساعد على صنع القرار في ضوء أيديولوجية واضحة، ويصبح عقل المجتمع عاملاً في ضوء قطبين أو مستويين، "مؤيد أو معارض"، "مع أو ضد"، "مؤمن أو

كافر"، يتصارع كل طرف مع الآخر لإثبات صحة رأيه من خلال تخطئة الآخر وليس من خلال صحة الفكرة.

يؤدي الانفصام بين الأنا الفردي للقرار السياسي والرأي الفكري العام إلى علاقة متوترة قائمة على الخوف والحذر المفرط وتفاقم مشكلات الاغتراب لدى المثقفين لاستبعادهم عن صنع القرار، وعزلهم حتى عن المشاكل الفعالة في توجيه الحياة الفكرية مالم يكن الفكر تبريراً لمتطلبات السلطة الحاكمة،[٢٦] فتغيب معايير الحكم على الفكر، هل موافقته للقانون الطبيعي والعقل السليم والعلم والمنطق؟ أو موافقته للسلطة الحاكمة؟، ينقسم العقل الجمعي بصدد ذلك إلى قسمين، الأول: يشير إلى موافقته للسلطة الحاكمة، ومصلحة الأنا الشخصي واضحة، والثاني: يشير إلى اتجاه معاكس، وإن كان في ظاهره مقبولاً إلا أنه في حقيقة أمره ينقسم إلى آراء كثيرة مشتتة يحكمها الأنا الشخصي من جانب والعشوائية الفكرية من جانب آخر.

يتحير العقل الجمعي للمجتمع أمام تلك الآراء أي منها الصحيح؟(عروبة، عولمة، تراث، علمانية، خطاب إخواني، خطاب جهادي)، بسببها يتخبط العقل بين تلك الآراء، تارة ينادي بالقومية إن نادت بها السلطة الحاكمة، وتارة أخرى ينتقدها ويتخلص منها إن نادت السلطة بغيرها، يعتبر التراث نوعاً من التخلف إن كانت السلطة غير دينية، ويعتبره مقدساً إن كانت السلطة دينية، يتحير العقل بصدد خطابين داخل عملية توظيف الدين، خطاب جهادي يعارض الخطاب الظاهري الإخواني، حتى في المستوى التطبيقي في الخطابين يختلفون فيما بينهم.

يقف ذلك العقل متحيراً إزاء تلك الآراء والتيارات التي تحكم كل منها على الأخرى بأنها خاطئة وليست على صواب وأنها هي الأصوب، كل منها تتهم الأخرى حتى نشأت أزمة في العلاقة بين "الأنا" و"الآخر"، وليس "الآخر" متمثلاً في المجتمعات الغربية، بل كل الآخر سواء أكان عربياً أم غربياً، الآخر المتمثل في "ليس الأنا"، أنتجت تلك المشكلة هوية ليس لديها القدرة على التعامل والتفاعل بين "الأنا" و"الآخر" في المستوى الشخصي والمجتمعي، تكونت في غياب معايير الفكر فكرة تخطئة الآخر لإثبات الأنا بصرف النظر عن صواب أو خطأ فكرة الموضوع أو أسلوب ومنهجية معالجة

الموضوعات محل الإدراك، حتى أصبحت فكرة إثبات الأنا من خلال تخطئة الآخر في عقل المجتمع المقهور أهم من الموضوع نفسه ونتائجه، وأصبح التنازع هو الأساس المكون لعلاقة الأنا بالآخر في بنية ذلك المجتمع.

إن ثنائية الفكر والواقع وغياب معايير عقل المجتمع نتيجة الحكم الدكتاتوري تفرز بدورها حالة من تشتت الفكر الذي يُعد من العوامل المهمة التي تساعد على إنجاح عملية توظيف الدين، لأن المجتمع في تلك الحالة لا يملك معايير الفكر الصحيحة التي تفرق بين الفكر الديني الحقيقي وبين عملية التوظيف بغية تحقيق مصالح شخصية سلطوية، فالمجتمع حينئذ ينظر إلى الأمر من منظور الخلاص من الواقع الذي أفرزه الحكم الدكتاتوري وليس من منظور حقيقة وصحة الفكر، لأن فكرة الخلاص تتركز في مفهوم الهروب من واقع يتصف بحالة مرفوضة وميئوس من تغييرها، فتلجأ الأشخاص في صورة فردية أو جماعية إلى اتباع تيار مصبوغ بالصبغة الدينية بصرف النظر عن التحقق من صدق وصحة دعواه، وذلك لمجرد الخلاص والهروب من آلام الواقع المرفوض.

د- الضغط الاقتصادي وآثاره النفسية والاجتماعية:

من البدهي أن المجتمع في ظل الحكم الدكتاتوري يعاني من مشاكل اقتصادية نتيجة عدم وجود أيديولوجية اقتصادية واضحة المعالم للسير في ضوئها، حيث يستتبع ذلك عوائق كثيرة لدى الجهاز الإنتاجي تمنعه من زيادة إنتاج السلع والخدمات، لأنه يسير بشكل هلامي غير منظم لا تحكمه أيديولوجية واضحة بل يخضع لاعتبارات شخصية سلطوية أخرى، ولهذا فإن الجهاز الإنتاجي في هذا المجتمع لا يستجيب للزيادة في الطلب الكلي الفعلي، حيث لا يترتب على الزيادة في الطلب زيادة في إنتاج السلع، وبهذا يكاد ينحصر أثر زيادة الطلب على زيادة الدخل القومي النقدي لا الحقيقي وحدوث ارتفاع تضخمي في الأسعار وتدهور في قيمة النقود.

ولغياب الأيديولوجية الاقتصادية وأحادية الرأي السلطوي، تلجأ تلك المجتمعات إلى زيادة الضرائب واستحداث أوعية جديدة لها في حالات العجز والركود أو الكساد بحجة تغطية العجز الناتج عن زيادة الإنفاق العام بدلاً من اللجوء إلى النظريات العلمية

الاقتصادية مثل نظرية العجز المنظم المؤقت التي تجد نجاحاً في الدول المتقدمة حيث تتضمن تلك النظرية خفض الضرائب وإلغاء بعضها وضخ الاستثمارات اللازمة لتنشيط الاقتصاد، وبذلك تعمل السلطة عكس المفاهيم العلمية للاقتصاد.

يتصف الإنفاق العام في هذه المجتمعات بعدمية سريانه في مجاله الاستثماري المؤدي إلى النمو الاقتصادي، بل يكون في مجالات غير استثمارية تختص في معظم الأحوال بالمجال الأمني والسلطوي المحلي، ومن جانب آخر فإن زيادة الضرائب واستحداث أوعية جديدة في حالات الركود والكساد يؤدي حتماً إلى زيادة الكساد والبطالة، وانهيار القدرة على الطلب وكذلك الإنتاج، وتزداد المشكلة الاقتصادية ويزيد العجز، وتقوم هذه المجتمعات بزيادة أخرى للضرائب واستحداث آخر للأوعية الضريبية، وهكذا يدخل الاقتصاد في حلقة مُفرَغة يصعب معها الحلول، ويزيد الضغط الاقتصادي على الأفراد وعلى معظم طبقات المجتمع مما ينتج عنه آثار نفسية وفكرية واجتماعية.

تتمثل هذه الآثار الفكرية والنفسية والاجتماعية الناتجة عن الضغط الاقتصادي إلى استثارة مشاعر الحقد والكراهية والبغضاء لدى الطبقات الواقعة تحت هذا الضغط تجاه السلطة من جانب وتجاه الطبقة غير الخاضعة له من جانب آخر، لأن هناك علاقة جدلية بين الضغط الاقتصادي والصراع الطبقي الذي ينتج عن عدم وجود عدالة اجتماعية بين فئات المجتمع المختلفة من حيث التفاوت الكبير بين الطبقات واندثار الطبقة الوسطى في المجتمع، والتي تكون تحت تأثير الضغط الاقتصادي من الطبقة الأقل، وبالتالي يتحول المجتمع إلى طبقتين، الطبقة التحتية والطبقة العليا، وعادة ما تكون الطبقة الدنيا هي الأكثر عدداً من الطبقة العليا، ولذا فإن تأثيرها الاجتماعي أكبر من الأخرى.

إن ما يُحدث التوازن بين طبقات المجتمع هو تواجد الطبقة الوسطى، وبوجودها تقل المسافات أو الفوارق بين الطبقات، حيث أن التقسيم الطبيعي لطبقات المجتمع الصحيح يقوم على ثلاث طبقات، طبقة تحتية وهي أكثر عدداً من الطبقة الوسطى ولا يجب أن تكون بأي حال تحت خط الحد الأدنى للحياة الآدمية، ويأتي في منتصف

الترتيب الهرمي للطبقات الاجتماعية الطبقة الوسطى، يكمن دورها في تحقيق التوازن بين قاعدة الهرم وقمته عن طريق تقليل الفوارق بين الطبقة التحتية والطبقة العليا، ثم تأتى الطبقة العليا والتي تكون أقل عدداً من الوسطى، وفي حالات الكساد والركود والانهيار الاقتصادي-على الأخص الناتج عن الدكتاتورية السلطوية-تنزل الطبقة الوسطى إلى قاعدة الهرم ويختل التوازن الطبقي في المجتمع وتزيد الفجوة بين قمة الهرم الاجتماعي وقاعدته.

ينتج عن ذلك ازدياد مشاعر الحقد واندثار السلوك الأخلاقي نتيجة اختلال التوازن الطبقي الناتج عن الضغط الاقتصادي، ويظهر هذا الاختلال في صورة أنماط فكرية وسلوكية مختلفة، مثل: العنف ضد المجتمع وضد الأشخاص، ويبرر العنف في كثير من الأحيان بالمقولات الدينية التي تكفر الآخر وتبرر الفعل لمرتكبيه وذلك في مجال الغلو الديني، وفي بعض الأحيان يأخذ هذا الاختلال صورة العزلة والانسحاب والهروب من المجتمع بالإدمان، أو صورة السلوك الإجرامي، ويظهر ذلك بصورة واضحة في العديد من المناطق العشوائية الموسومة بالفقر، تفرز هذه المجتمعات المندرجة تحت الضغط الاقتصادي الخليط المتباين والكثير من الجرائم والضحايا والمجرمين، غالباً ما تكون هذه المناطق والتجمعات في تزايد كبير وسريع بقدر الضغط الاقتصادي والبطالة.

هذه التجمعات التي تنتشر في المجتمع ما هي إلا نماذج عامة لحالات معيشية شاملة وجامعة لوسائل الفقر والبؤس والمرض النفسي والبدني، ونتيجة للضغط الاقتصادي تكون لتلك التجمعات ثقافة خاصة لمن يتعايشون داخلها تفتقر إلى القيم والأخلاق، ذلك لأن التمسك بالقيم الأخلاقية والمعايير التربوية إنما يتأثر تأثراً كبيراً بوجود عامل الضغط الاقتصادي، يقل التمسك بتلك القيم أمام الحاجة لإشباع متطلبات الحياة الأولية، ويزداد بتوفر تلك المتطلبات ودرجة الإشباع، فهناك علاقة طردية بين التمسك بالقيم والمعايير الأخلاقية وبين درجة إشباع الحاجات الأولية.

كما أن الطبقة المحرومة تنظر دائماً إلى الطبقة العليا- مع ملاحظة اندثار الطبقة الوسطى- التي عادة ما تكون ذات علاقة بالسلطة، نظرة مفعمة بالكراهية والعنف

مبررة بأنهم السبب في وضعهم تحت وطأة الضغط الاقتصادي، فتقوم بالسلوك الانفعالي الموسوم بالعنف والحقد واللامبالاة، وتنسحب تلك النظرة على المجتمع ككل، ينتج ذلك عن شعورهم بعدم القدرة على تحقيق الأهداف الحياتية، لهذا تنجح عملية توظيف الدين حيث تتجه القاعدة العريضة للهرم الطبقي الاجتماعي إلى الأفكار والآراء المصبوغة بالصيغة الدينية لما فيها من مشاعر الخلاص من آلام الواقع بغض النظر عن صحتها أو الأهداف الحقيقية للتيار الداعي لها، كل ما تهتم به تلك الطبقة هو إيجاد كيان جماعي مناهض للطبقة العليا السلطوية، يستغل الكيان الموظف للدين تلك الظروف ويحاول جاهداً ضم هذه الطبقة للإكثار من الأتباع مما يزيده قوة تساعده على الوصول لهدفه الحقيقي ألا وهو السلطة.

٢- الفراغ السلطوي:

ينشأ الفراغ السلطوي - غالباً - عقب الهزائم الحربية الكبرى التي تطيح بالنظام الحاكم، وأيضاً بعد الثورات الشعبية، ولا ينشأ هذا الفراغ عقب الانقلابات العسكرية، ذلك لأن الانقلابات تحدث من مجموعة يرأسها قائد تعمل جاهدة على الوصول إلى هدفها الكامن في إحلال سلطتها محل السلطة القائمة، فبمجرد نجاح المجموعة في إسقاط النظام الحاكم تحل سلطتها محل النظام السابق، وعادة ينشأ النزاع والصراع داخل المجموعة بعد استيلائها على السلطة طمعاً في المناصب بقدر سعة الدائرة السلطوية فيها، ولكن لا يعني هذا الصراع فراغاً سلطوياً بقدر ما يعني فراغاً سياسياً ناشئاً عن ذلك النزاع.

يشمل الفراغ السلطوي معظم المجالات في الهيكل التنظيمي للنظام الحاكم عقب الثورات الشعبية، ذلك لأن الثورة تعني حالة نفسية انفعالية شديدة في المستوى الجمعي ناتجة عن ظلم واقع على القاعدة العريضة من الشعب من قِبَل النظام الحاكم في معظم المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهذه الحالة الانفعالية تأخذ الصورة الغضبية تجاه النظام الحاكم الذي تسبب في هذا الظلم، حيث يعبر الانفعال الجمعي الغضبي عن رفض المجتمع للنظام الحاكم له، وبنجاح فرض الإرادة الشعبية عن طريق

هذا الانفعال على النظام السلطوي تسقط السلطة القائمة ولكن لا يوجد بـديل جـاهز كما هو الحال في الانقلاب العسكري.

وعدم وجود نموذج بديل يحل محل النظام السلطوي المنهار إنما ينـتج عـن سـببين الأول: عدم وجود مجموعة محددة تقود الثـورة لأن مـدلول الثـورة يكمـن في الانفعـال الشعبي العام ضد ظلم السلطة الحاكمة دون قيـادة مـن قائـد أو مجموعـة، والثـاني: أن الثورة تتجه ضد السلطة الدكتاتورية الهادمة لمـضمون المؤسـسات الديمقراطيـة، ومعنـى هذا أن المجتمع الذي يحدث فيه الثورة يكون فاقداً للممارسـة الديمقراطيـة الـتي تـساعد على انتقال السلطة بصورة طبيعية سلمية، فيحدث الفراغ السلطوي في فترة قـد تكـون قصيرة أو طويلة بداية من سقوط النظام القديم واعتلاء النظام الجديد للسلطة.

ولا يعني الفراغ السلطوي عدم وجود ما يُسير أمور المجتمع، بـل دائمـاً مـا يكـون هناك لجنة أو مجلس مؤقت لفترة انتقالية حتى يتم انتخـاب الـسلطة الجديـدة، في تلـك الفترة يتضح معنى تشتت هوية المجتمع نتيجة الدكتاتورية السابقة، حيث توجد تنازعات وصراعات في مجالات مختلفة بداخل الهوية ذات تأثير سلبي، تتبلور صـور الـصراع مـن خلال التداخل المعرفي للمفاهيم والمنطلقات المغلوطـة المكونـة لتيـارات متنازعـة يظـن الواحد منها أنه الصحيح والآخر خاطئ، وهذه التيارات على طـرفي نقيض، ويتـضح هذا في مجالات كثيرة ناتجة عن أنماط الفكر المؤثرة في شتى مجالات الحياة كالمجال الثقـافي والسياسي والاقتصادي والمذهبي الديني.

يطمع كل تيار في اقتناص فرصة الفراغ الـسلطوي لتحقيـق هدفـه الحقيقـي وهـو الوصول إلى السلطة فيكون هو النظـام الـسلطوي الجديـد، ينظـر كـل تيـار إلى الفـراغ السلطوي عقب الثورة من منظور "الفرصة الذهبية" لتحقيـق هدفـه، سـواء أكـان التيـار مصبوغاً بالصبغة الدينية أم غير ذلك، ولكن التيارات ذات الصبغة الدينية لها أثـر أكـبر من غيرها لسببين، الأول: حالة الهوية عقب خروجها مـن وطـأة الحكـم الـدكتاتوري، والثاني: أثر المقولات الدينية أقوى من غيرها في العالم الإسلامي وبالأخص المجتمعـات العربية، يتعاطف الشعب مع تلك التيارات لما لاقته من ضغط في ظل النظام السابق ولما في الخطاب الخاص بتلك التيارات من تأثير ديني في النفوس.

تنجح عملية توظيف الدين في تلك الفترة الانتقالية حيث يرى الشعب فيها الملاذ التعويضي عن الحقبة الدكتاتورية السابقة، ولا يثق معظم أفراد المجتمع بمقولات التيارات الأخرى لما فيها من تشابه ظاهري مع خطاب النظام السابق، فيستنتج أفراد المجتمع بمنهجية قياس الغائب على الشاهد أن تلك المبادئ والوعود وظاهرية الخطاب والمقولات التي يتبناها التيارات غير الدينية تحمل المضمون العكسي لظاهرها، قياساً على عكسية المضمون مع ظاهر خطاب النظام السابق، ولا يفكر أفراد المجتمع حينئذ في عكسية الظاهر والمضمون لدى التيار المصبوغ بالصبغة الدينية، وذلك لقدسية الفرد الحامل في حديثه ومظهره للثوب الديني بصرف النظر عن صحة أفعاله وتوافق واقعه ومضمونه مع خطابه.

تعمل الجماعات والحركات الدينية في الفترة الانتقالية الموصوفة بالفراغ السلطوي بحرية كاملة مما يتيح لها فرصة ترتيب خططها وتنظيماتها وضم أكبر عدد من الأفراد التابعين لها دون إعاقة تذكر من خلال برامج عديدة إعلامية وإدارية ومالية وسياسية، حيث تتحول إلى قوة حزبية سياسية ذات صبغة دينية بعد أن كانت في ظل الحكم السلطوي السابق مجرد تيارات مذهبية دينية تدعوا إلى مقولات دينية عن طريق إشارات وتصريحات تجعل مظهر هدفها ديني غير سلطوي، وبظهور الفراغ السلطوي تنعدم تلك الإشارات والتصريحات وتتحول إلى طي النسيان والتناسي، حيث تتمكن التيارات من خلال تحولها إلى أحزاب سياسية واكتساب القوة إلى تحقيق هدفها الحقيقي الذي كانت تضمره بين ثنايا المقولات الدينية ألا وهو السلطة بما فيها من ثمرات.

هوامش الفصل الأول

1. Wach, J., Sociology of Religion. London, 1947, P. 23.

٢. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي،دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٨م، ص١٨.

٣. المرجع السابق، ص٣٧.

٤. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،دار النهضة، بيروت، ١٩٧٣م، ص٥٦.

٥. أخرجه أحمد في مسنده، ج٥/ ص٤٢٨، حديث رقم: ٢٣٦٨٠، وصححه الألباني، صحيح الجامع، رقم: ١٥٥٥.

٦. للمزيد عن ميكانيزمات الدفاع: آنا فرويد، الأنا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة. صلاح مخيمر، د. عبده ميخائيل،دار النهضة، بيروت، ١٩٧٢م، ص٤٧، ص٤٨.

7. Erikson, E.H. On the sense of inner identify. New York, 1953, P. 124.

٨. سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة: أحمد عزت راجح،دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٦، ص٥٣.

9. Kline, P. Fact and fantasy in Freudian theory, London, 1992, P. 93.

١٠. د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية،دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢١٨.

١١. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء،مطبعة السعادة، القاهرة، ج١٠/ ص٢٨٥، عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى،دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٢م، ج١/ ص٤٠.

١٢. للمزيد: د. مصطفي فهمي، علم النفس الإكلينيكي،مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ١٧٦ وما بعدها، د. كمال الدسوقي، علم النفس ودراسة التوافق، دار النهضة العربية،بيروت، ١٩٧٣م.

١٣. د. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات،دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠١٢م، ص٤٥.

١٤. للمزيد: د. محمد سعد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي،دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٥. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١١٧، والحديث أورده ابن كثير في البداية والنهاية،دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦م، ج١/ ص٢٧، والسخاوي في الأجوبة المرضية، ج٢/ ص٥٦٩، والشوكاني في الفتح الرباني، ج١/ ص٢٠٦، وابن ماجة حديث رقم ٣٢٤١، وحوله جدل كبير، فالبعض منهم صححه والبعض ضعفه، ولم يورده البخاري ومسلم.

١٦. ابن الأثير، الكامل في التاريخ،دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م، ج٣/ ص٣١٦.

١٧. المواقع الإلكترونية مليئة بتلك الفتاوى الخاصة بالخروج على ولى الأمر أو الحاكم، وكذلك وسائل الإعلام كالفضائيات والصحف.

١٨. د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر،دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٩م، ص١٣٦.

١٩. د. أشرف حافظ، الهوية العربية، ص٦٥.

٢٠. د. محمد كامل ليلة، المبادئ الدستورية والنظم السياسية،دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٢٣٨.

٢١. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي،دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٢٣.

٢٢. د. مصطفي حجازي، التخلف الاجتماعي (مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور)، ط٨، المركز الثقافي العربي، بيروت-المغرب، ٢٠٠١م، ص٦٠.

٢٣. المرجع السابق، ص٦٢،ص ٦٤.

٢٤. المرجع السابق، ص٧١.

٢٥. د. إبراهيم بدران، حول مفاهيم العلم في العقلية العربية، بحوث المؤتمر الفلسفي للجامعة الأردنية، بعنوان "الفلسفة العربية المعاصرة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨م، ص٢١٦.

٢٦. د. محمد إبراهيم الفيومي، تأملات في أزمة العقل العربي،ط٢، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩١م، ص٢٥،ص ٢٦.

الفصل الثاني

آليات توظيف الدين

أولاً: الطاعة المطلقة لأولي الأمر.

ثانياً: المراكز المقدسة.

ثالثاً: الحديث (تأويل الصحيح والتشبث بالضعيف).

رابعاً: تقديس التراث.

الفصل الثاني

آليات توظيف الدين

تُوظف الحركات الدينية مقولات الدين كآليات تُحقق من خلالها أهدافها الخاصة، ذلك لأن المقولة تتكون من بنية لفظية، والألفاظ تحوي دلالات خاصة بها، والدين الإسلامي نزل باللغة العربية وألفاظها غنية بالدلالات والمفاهيم، فاللفظ الواحد يحتوي أكثر من دلالة، مثال ذلك: لفظ الحُكمْ يدل على المُلك والسياسة، كما يدل على القضاء وأحكامه، ومن هذا المنطلق يتم فهم الدلالة وفقاً للسياق المقصود أو المصلحة الشخصية حتى وإن بعدت الدلالة عن القصد الصحيح، فإن كانت المفاهيم تبعاً للقصد السليم المراد من الجملة أو اللفظة يدخل الموضوع من باب التفسير والعلم، أما إن كانت الدلالات تابعة للمصلحة الشخصية يدخل ذلك من باب التوظيف.

إن نصوص القرآن الكريم جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن الرسول إلينا، أي نجزم ونقطع بأن كل نص نتلوه من نصوص القرآن، هو نفسه النص الذي أنزله الله على رسوله وبلغه إلى الأمة من غير تحريف ولا تبديل، أما نصوص القرآن من جهة دلالتها فتنقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدالة على حكمه، فالنص القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال لفهم معنى غيره منه، مثل قوله تعالى: "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ" – النساء: ١٢، فهذا قطعي الدلالة على أن فرض الزوج في هذه الحالة النصف لا غير، أما النص الظني الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل التأويل، أي يكون له أكثر من دلالة فيمكن أن يُظن منه دلالة معينة مختلفة عن الأخرى، مثل قوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ" – البقرة: ٢٢٨، فلفظ القرء في اللغة العربية يحمل معنيين أو مدلولين، يُطلق لغة على الطُهر ويُطلق أيضاً على

الحيض، من هذا المنظور يختلف المجتهدون، ويستغل ذلك من يريد التوظيف لهدف يخصه سواء أكان فرداً أم جماعة.[1]

أما السنة فمن جهة الورود فالسنة المتواترة قطعية الورود عن الرسول، لأن تواتر النقل يفيد الجزم والقطع بصحة الخبر، والسنة المشهورة قطعية الورود عن الصحابي أو الصحابة الذين تلقوها عن الرسول(ﷺ) لتواتر النقل عنهم، ولكنها ليست قطعية الورود عن الرسول، لأن أول من تلقى عنه ليس جمع التواتر، ولهذا جعلها فقهاء الحنيفية في حكم السنة المتواترة، فيخصص بها عام القرآن ويقيد بها مطلقه لأنها مقطوع ورودها عن الصحابي، والصحابي حجة وثقة في نقله عن الرسول، فمن أجل هذا كانت مرتبتها في مذهبهم بين المتواتر وخبر الواحد، وسنة الآحاد ظنية الورود عن الرسول(ﷺ)، لأن سندها لا يفيد القطع، وأما من جهة الدلالة فكل سنة من هذه الأقسام الثلاثة قد تكون قطعية الدلالة، إذا كان نصها لا يحتمل تأويلاً، وقد تكون ظنية الدلالة إذا كان نصها يحتمل التأويل.

ومن المقارنة بين نصوص القرآن ونصوص السنة من جهة القطعية والظنية، فإن نصوص القرآن الكريم كلها قطعية الورود، ومنها ما هو قطعي الدلالة ومنها ما هو ظني الدلالة، وأما السنة فمنها ما هو قطعي الورود ومنها ما هو ظني الورود، وكل واحد منهما قد يكون قطعي الدلالة وقد يكون ظني الدلالة، وما صدر عن رسول الله (ﷺ) من أقوال وأفعال إنما يكون حجة على المسلمين واجب الاتباع إذا صدر عنه بوصف أنه رسول الله وكان مقصوداً به التشريع العام والاقتداء.

ولأن الرسول (ﷺ)إنسان كسائر الناس، اصطفاه الله رسولاً إليهم كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾- الكهف: ١١٥، فما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية من قيام وقعود فليس تشريعاً، لأن هذا ليس مصدره رسالته ولكن مصدره إنسانيته، لكن إذا صدر منه فعل إنساني ودليل على أن المقصود من فعله الاقتداء به كان تشريعاً بهذا الدليل، وما صدر عنه (ﷺ)ودل الدليل الشرعي على أنه خاص به وأنه ليس أسوة فيه فليس تشريعاً عاماً، كتزوجه (ﷺ) بأكثر من أربع زوجات.[2]

وما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية في الشئون الدنيوية من اتجار أو زراعة فليس تشريعاً لأنه ليس صادراً عن رسالته وإنما هو صادر عن خبرته وتقديره الإنساني الشخصي، كما أن قضاء الرسول في خصومه يشتمل على أمرين، أحدهما: إثابته وقائع، وثانيهما: حكمه على تقدير ثبوت الوقائع، فإثبات الوقائع أمر تقديري له وليس بتشريع، وأما حكمه بعد تقدير ثبوت الوقائع فهو تشريع، ولهذا روى البخاري ومسلم عن أم سلمة أن رسول الله (ﷺ) سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم، وقال: "إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصوم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها".(٣)

تكمن آليات توظيف الدين في مفاهيم ودلالات المقولات الدينية والوقائع التاريخية التي حدثت في الصدر الأول للإسلام، وذلك من خلال إبعاد الدلالة الصحيحة عن موضعها وتقديم دلالة أخرى تخدم هدف القائم بالتوظيف، ويحدث هذا عن طريق الخلط المعرفي بين الدلالة الظنية والقطعية، بين الحديث الصحيح والحسن والضعيف والموضوع والمتروك، بين التأويل الصحيح والتأويل لصالح تيار مذهبي معين، بين دلالة النظام ودلالة المنهج أو المبدأ الكلي العام، بين الشكل الظاهري والمضمون أو بين الاسم والمُسمى، بين أخذ العبرة من الوقائع التاريخية من خلال دراستها وفهمها في ضوء فترتها الزمنية وتحديات عصرها، وبين تقديسها والنظر إليها كمقدسات ثابتة صالحة في كل مكان وزمان.

ومن أكثر وأشهر المقولات أو الموضوعات الدينية التي استُخدمت في عملية توظيف الدين: موضوع طاعة وليّ الأمر وحكم الخروج عليه، ومفهوم الإمامة والولاية، والمهدي والأحاديث والنسب العرقي لبيت الرسول(ﷺ) وصلة الأسماء بالمسميات كالخليفة والأمير والسلطان، والهيكلية الإدارية التنظيمية في القرن الأول للإسلام، والفتاوى الدينية، والاتهام بالتكفير والمعصية، وتقديس الماضي التراثي، وأقوال الأئمة، ووضع العلم مقابل الدين، والصلة بين السياسة والدين والاقتصاد السياسي.

أولاً: الطاعة المطلقة لأولي الأمر:

تستخدم الحركات الدينية آية من القرآن الكريم لضمان طاعة الأتباع كما تستخدمها السلطة الحاكمة، وكل منهما يستخدمها في اتجاه يناقض الآخر، وهذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾- النساء: ٥٩، ولم يقتصر الاستخدام والتوظيف في اتجاهات متناقضة بين الجماعة الدينية والسلطة، بل امتد إلى الجماعات الدينية بين بعضها البعض، بسبب التنازع والصراع وإثبات الذات من خلال تخطئه الآخر، فيحاول كل منهم تقوية نفسه بضم أكثر عدد من الأتباع وضمان طاعتهم، فيبث فيهم مفهوم الطاعة المطلقة لوليّ الأمر حيث يشير إلى أن أمير أو شيخ الجماعة هو المقصود بوليّ الأمر، فيقف الفرد في حيرة أي منهم وليّ الأمر؟ كيف يمكن طاعة كل هؤلاء وهم في تنازع وتناقض في الآراء؟

لكي نقف على حقيقة الموضوع يجب فهم دلالة الآية الكريمة في ضوء التحليل الموضوعي البعيد عن الأهواء والميول الذاتية، من خلال التحليل المعرفي لبنية الآية الكريمة لما فيها من ألفاظ تحمل دلالات ومعاني ومفاهيم تُعد ظنية، أي لها أكثر من مدلول يمكن ترجيح أحدها بدليل آية أخرى، وأيضاً ما قبلها وما بعدها من آيات، فإن كان تحت اللفظ دلالتين وتوجد آية كريمة في السورة نفسها أو في سورة أخرى تنفي واحدة منهما فيجب التسليم حينئذ للدلالة الأخرى.

يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ –النساء: ٥٩، وتتضمن تلك الآية الكريمة لفظ "الطاعة" بصيغة الأمر، ولم تبين نوع الطاعة لحكمة تتضح في آيات أخرى تتضمن شروط الطاعة ومواصفات من تجب طاعته، مثل: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾ –الكهف: ٢٨، وكذلك ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ –القلم: ١٥، إذن هناك أمر بفعل، وهذا الفعل هو الطاعة، كما تحتوي الآية على ثلاثة اتجاهات يسير إليهم الفعل، الأول: الله عز وجل، الثاني: الرسول (ﷺ)، الثالث: أولي الأمر.

إن معنى فكرة الطاعة في هذه الآية هو معنى عام، ولم تشر الآية إلى نوع الطاعة، هل مطلقة أم نسبية؟، لأن اللفظ العام يندرج تحته المطلق والنسبي، والحكمة والعلة من ورود اللفظ بالمعنى العام، لأنه ينسحب على اتجاهات ثلاثة كل اتجاه بما يخصه من نوع اللفظ، ولا

يمكن أن تتساوى جميع الاتجاهات تحت معنى اللفظ، فإن كانت متساوية لتساوت قدسية طاعة أوامر أولي الأمر مع الأوامر الإلهية، وأيضاً أوامر الرسول (ﷺ) وهذا محال.[٤]

إن الاتجاه الأول الذي يسير إليه أمر الطاعة هو الله عز وجل، ومعنى الطاعة المأمور بها الفرد في هذا الاتجاه هو معنى مطلق، حيث لا يجوز الخطأ أو السهو في الأمر الإلهي حتى تنسحب نسبية الطاعة إلى الله، والطاعة في هذا المقام مرتبطة بالعبودية من العبد إلى الله، وطاعة العبودية طاعة مطلقة لا تجوز فيها النسبية بأي وجه من الوجوه، ذلك لأن الأمر كله مرتبط بالتشريع والأحكام الشرعية من الحلال والحرام والمكروه وأحكام القضاء والميراث والزواج والطلاق. إلى آخر تلك الأحكام، وفي ذلك إما طاعة أو معصية فلا تصح النسبية التي تؤدي إلى طاعة الله في بعض الأحكام وعدم الطاعة في أحكام أخرى، ولقد نهى الله عز وجل عن ذلك بقوله: أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ -البقرة: ٨٥.

أما الاتجاه الثاني الذي تسير إليه الطاعة هو الرسول (ﷺ)، وينقسم معنى الطاعة له على وجهين: مطلق ونسبي، المطلق فيما يتصل بأمور الشرع من أوامر ونواهي لأنه معصوم ويوحى إليه في الأمور الدينية، فإن ما صدر عن الرسول (ﷺ) من قول أو فعل أو تقرير، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء، وثبت صدوره عنه (ﷺ) يكون حجة على المسلمين ومصدراً تشريعياً يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، وتكون الأحكام الواردة في هذه السنن مع الأحكام الواردة في القرآن قانوناً واجب الاتباع.

وفي ضوء علم أصول الفقه تكون نسبة السنة إلى القرآن من جهة ما ورد فيها من الأحكام تتضمن ثلاثة وجوه، أحدها: أن تكون سنة مقررة ومؤكدة حكماً جاء في القرآن، فيكون الحكم له مصدران وعليه دليلان: دليل مُثبت من القرآن، ودليل مؤيد من سنة الرسول (ﷺ)، ومن هذه الأحكام: الأمر بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصوم، والحج، والنهي عن الشرك بالله، وغير ذلك من المأمورات والمنهيات التي دلت عليها آيات القرآن وأيدتها سنن الرسول (ﷺ)، والطاعة في ذلك مطلقة ولا تجوز فيها النسبية.

والوجه الثاني: أن تكون سنة مُفصّلة ومُفسِّرة لما جاء في القرآن مجملاً، أو مقيدة ما جاء فيه مطلقاً، أو مخصصة ما جاء فيه عاماً، فيكون هذه التفسير أو التقييد أو التخصيص الذي وردت به السنة تبييناً للمراد من الذي جاء في القرآن، لأن الله سبحانه منح رسوله حق التبيين لنصوص القرآن بقوله عز وجل: "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" —النحل: ٤٤، ومن ذلك: السنن التي فصلت إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، لأن القرآن أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت، ولم يُفَصِل عدد ركعات الصلاة ولا مقادير الزكاة ولا مناسك الحج، والسنن العملية والقولية هي التي بينت هذا الإجمال، وكذلك أحل الله البيع وحرم الربا، والسنة هي التي بينت صحيح البيع وفاسده، وأنواع الربا المحرم، والله حرم الميتة، والسنة هي التي بينت المراد منها ماعدا ميتة البحر، وغير ذلك من السنن التي بينت المراد من مجمل القرآن ومطلقه وعامه، وتعتبر مكملة له وملحقة به.(٥)

والوجه الثالث: أن تكون سنة مثبتة ومنشئة حكماً لم يرد في القرآن، فيكون هذا الحكم ثابتاً بالسنة ولا يدل عليه نص في القرآن، ومثال ذلك: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطيور، وما جاء في الحديث: يُحَرم من الرضاع ما يُحرم بالنسب"، وغير ذلك من الأحكام التي شُرعت بالسنة وحدها ومصدرها إلهام الله لرسوله (ﷺ).

إن الأحكام التي وردت في السنة من حيث وجوهها الثلاثة سواء أكانت مُقررَة لأحكام القرآن، أم الأحكام المبينة لها، أم الأحكام المستمدة بالقياس على ما جاء في القرآن، أم بتطبيق أصوله ومبادئه العامة، تكون الطاعة فيها مطلقة لأنها أحكام تشريع، والمخالفة وعدم الطاعة لتلك الأحكام تُعد معصية، لأن الرسول (ﷺ) لا ينطق عن الهوى في أمور الدين، والله عز وجل أوجب الطاعة المطلقة للرسول في أمور الدين بقوله تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) —الحشر: ٧.

أما بالنسبة للطاعة النسبية فهي فيما يتصل بأمور الدنيا التي لم يرد فيها وحيّ ولا تتصل بالشرع وأحكام التشريع، مثال ذلك: ما حدث في حياة الرسول (ﷺ) بصدد موضوع النخل عندما أشار على أهل المدينة أن لا يؤبروا، فتركوا التأبير فتلف الثمر،

فقال لهم أبروا... أنتم أعلم بأمور دنياكم وفي رواية إن كان شيئاً من دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمر دينكم فإلي، وفي رواية قال: إنما هو الظن، إن كان ما تفعلون يغني شيئاً فاصنعوه فإنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب، ولكن إن قلت لكم: قال الله... فلن أكذب على الله.[٦]

وأيضاً ما حدث في غزوة بدر حينما نزل الرسول (ﷺ) بجنوده موقعاً معنياً، قال له بعض صحابته: أهذا منزل أنزلكه الله، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟. فقال بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال الصحابي: ليس هذا بمنزل، وأشار الرجل بمكان آخر لأسباب حربية بيّنها للرسول، ولم ينكر الرسول (ﷺ) عدم طاعة الرجل له وإشارته لمكان آخر، بل فعل الرسول (ﷺ) ما أشار إليه هذا الرجل،[٧] وفي تلك الوقائع دليل على نسبية الطاعة للرسول فيما صدر عنه بمقتضى الطبيعة الإنسانية في الأمور الدنيوية، أي فيما ليس بتشريع مثل أمور الزراعة وتنظيم الجيش ووصف الدواء والتدبير الحربي، لأن هذا ليس مصدره رسالته ولكن مصدره الخبرة الإنسانية والتجارب الظنية في الشئون الدنيوية.

والاتجاه الثالث الذي تسير إليه الطاعة هو أولي الأمر، ولفظ "الأمر" معناه الشأن وهو عام يشمل الأمر الديني والأمر الدنيوي، وأولو الأمر الدنيوي هم الملوك والأمراء والولاة والقادة، وأولو الأمر الديني هم المجتهدون أهل التخصص في علوم الدين، وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولي الأمر في هذه الآية بالعلماء ويقصد بالعلماء في عصر ابن عباس علماء الدين وبالنسبة للمجتمع الإسلامي علماء الدين الإسلامي، بينما فسر آخرون دلالة أولي الأمر بالأمراء والولاة، ومعنى ذلك أن لفظ "أولي الأمر" ظني الدلالة،[٨] يحتمل معنى رجل الدين كما يحتمل معنى رجل السلطة، هذا بالنسبة للقرون الماضية كما ورد في التراث، ويحتمل أيضاً في العصر الحديث المعنى الشمولي للعلماء كل في تخصصه، رجل الدين بالنسبة للعلوم الدينية الشرعية الفقهية والعقائدية، علماء الاقتصاد بالنسبة لعلم الاقتصاد، علماء التكنولوجيا بالنسبة للتكنولوجيا...وهكذا، كما لا يمنع ذلك من دخول الدلالة الشمولية للسلطة من قيادين وأمراء ورؤساء.

يمكن وصف نوع الطاعة لأولي الأمر بالنسبية تبعاً لتوافر شروط المصلحة العامة،

وموافقة الأمر للقانون الطبيعي، وعدم مخالفة الأوامر الشرعية للأمور الدينية، ذلك لأنه إن كانت الطاعة للرسول نفسه تنسحب على وجهين المطلق والنسبي فما بال أولي الأمر؟، فمن المحال أن تكون الطاعة نسبية للرسول فيما يخص الأمور الدنيوية وتكون مطلقة لأولي الأمر وهو من جميع وجوه أموره دنيوية، فإن كانت الطاعة مطلقة لأولي الأمر لأصبح في مرتبة أعلى أو مساوية للرسول (ﷺ) وهذا محال.

إن طاعة أولي الأمر نسبية ومشروطة، لأن الله عز وجل لا يأمر بالطاعة لأولي الأمر في جميع الأحوال بلا شروط، فلا طاعة لأولي أمر فاسق أو سفيه أو لا يعمل للمصلحة العامة، أو يغلب الخاصة على العامة من خلال استغلال المنصب، والدليل على ذلك يكمن في الآيات القرآنية الكريمة، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ولا يمكن أن يكون بين الآيات تناقض، ولكن تكمل وتفسر بعضها، فإن كان المقصود بطاعة أولي الأمر في هذه الآية مطلقة، كيف يمكن إذن تفسير الآية: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ -الكهف: ٢٨، وأيضاً الآية: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ -القلم: ١٥.

وجعل الطاعة مطلقة لأولي الأمر يتنافى ويتناقض مع مبدأ الشورى في الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ -الشورى: ٣٨، لأن بنيان الموضوع يتكون من قضية شرطية لا يجتمع طرفاها، حيث أنهما يمثلان طرفي نقيض، وهي كالآتي: إما طاعة مطلقة لأولي الأمر أو شورى بين أولي الأمر وغيره من أفراد المجتمع، فإن وُجِدَت طاعة مطلقة انتفى مبدأ الشورى، وإن وُجِدَ مبدأ الشورى انتفت الطاعة المطلقة وأصبحت نسبية مشروطة، فحينما تتوافر الشروط المناسبة للطاعة فهي واجبة، أما إن انتفت الشروط فهي غير واجبة.

إن نسبية طاعة أولي الأمر لعلة أو لسبب، وهو أن وليّ الأمر إنسان لا يوحى إليه وليس بمعصوم من الخطأ بجميع أوجهه، حتى وإن كان من كبار أئمة الدين والدعوى، فالعصمة للأنبياء فقط وليس لغيرهم، ومعنى الطاعة المطلقة لولي الأمر يشير إلى عصمته ويتساوى مع الأنبياء، وهذا محال، إذن فالطاعة في هذه الآية الكريمة تختص في نوعها بما هي موجهة إليه، المطلقة لله وللرسول في الأمور الدينية، أما الدنيوية بالنسبة للرسول فهي نسبية، ولأولي الأمر فالطاعة نسبية بجميع الوجوه، ومشروطة بعدم مخالفة الأوامر

والنواهي الشرعية وموافقة القانون الطبيعي والمصلحة العامة حسب الموضوع وظروف الزمان والمكان.

لقد جعلت الحركات السياسية المصبوغة بالصبغة الدينية طاعة وليّ الأمر مطلقة على الرغم من تنافيها مع مبدأ الشورى وآيات النهي عن طاعة غافل القلب والحلاف المهين والجاهل والظالم لسببين، الأول: معرفي ويكمن في التراث العربي الإسلامي، والثاني: الغاية من الطاعة المطلقة، وبالنسبة للأول فالتراث هو المخزون الفكري والنفسي عند الأفراد وهو تركز الماضي في الحاضر الذي يمد الإنسان بتصوراته للعالم وبمفاهيمه وقيمه في السلوك، ويظهر التراث كقيمة في المجتمعات النامية التي ترى في ماضيها وليس حاضرها أحد مقومات وجودها.

والعقل في هذه المجتمعات يصطدم بموقعه من العقول الأخرى في المجتمعات المتقدمة في الحاضر، فيصعب عليه المستقبل ولا يجد له سبيل إلا بإعلاء الماضي ورجاله واعتبارهم أولي أمر في الحاضر وطاعتهم واجبة عن طريق تبني واعتناق الآراء الخاصة بهم، والتي ظهرت في عصرهم منذ قرون وتطبيقها في العصر الحالي دون نقد ولا تمحيص، ولا تفرقة بين الصحيح والسقيم، بين المناسب وغير المناسب، بين ما هو مطلق وما هو نسبي، يرفع العقل العربي الإسلامي ذلك كله ويقدسه ليقدمه أمام الآخر تعويضاً للفارق الموجود بينهما، أصبح القدماء يمثلون أولي أمر الحاضر، وأي نقد أو تحليل يُنظر إليه بالكفر والإلحاد.(*)

والتراث هو نتاج إنساني يجوز عليه النقد وإعادة بنائه، له جوانب إيجابية وأيضاً سلبية، فيه فهم للآيات القرآنية نابع من البيئة وظروف العصر واختلاف المذاهب والفرق، كل يدرك المعنى الذي يناسبه، أو بمعنى أوضح يدرك المعنى الذي يتسق مع مذهبه وآراء عصره والذي تمليه على الأغلب السلطة الحاكمة في ذاك الوقت،(**) ويتضح ذلك في تفسير آيات القرآن الكريم، حيث قام بتفسيره العديد من المفسرين والمجتهدين

(*) يذكرنا هذا بموقف الكنيسة في العصر الوسيط بأوربا. وللمزيد: د.أشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، القاهرة، ٢٠٠٤م.

(**) للمزيد: انظر في تاريخ الدولة الأموية وكذلك العباسية وعلاقته بمشكلة الجبر والاختيار، وكذلك مشكلة خلق القرآن وظهور الفرق الإسلامية.

على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم وفرقهم، حتى أصبح التفسير في حد ذاته لدى كل مذهب له قدسية القرآن نفسه، وكأن المفسر مقدس، يوحى إليه، لا يجوز عليه الفهم الخاطئ أو الزلل، وله الطاعة فيما اجتهد، فسُحبت قدسية النص على التفسير والمفسر، ولا يجوز الاعتراض أو نقد التفسير المقدم منه، تحت مقولات كثيرة منها: أولي الأمر من باب العلم والعلماء، الإمام الأكبر، الحجة والداعية الإسلامي، إلى غير ذلك من الصفات التقديسية التي سُحبت على المفسرين.

كل هذا أصبح جزءاً من التراث، يعيش في وجدان وعقول الأفراد، فيه خلط معرفي بين المطلق والنسبي، بين المقدس وغير المقدس، حتى أصبح المجتمع متقبلاً لقشور الأمور، تاركاً أهمها، صابغاً صفة الدين على كل مناحي الحياة سواء أكانت دينية أم ليس لها علاقة بالدين أصلاً، متجهاً نحو تديين الأشياء التي لا صلة لها بالدين لا من قريب ولا من بعيد، نظر العقل الإسلامي وبخاصة العربي إلى معنى الآية الكريمة: ﴿أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ -النساء: ٥٩، من خلال حرف العطف فذهب إلى أن طاعة وليّ الأمر من طاعة الله والرسول بوجود حرف العطف "واو" ويصبح بذلك فعل الطاعة المطلقة منسحباً على أولي الأمر.(٩)

ويرجع هذا الخلط المعرفي إلى أن التراث يقوم عادة في المجتمعات النامية بوظيفتين متعارضتين طبقاً للبناء الاجتماعي والتكوين السياسي لكل مجتمع، والمجتمع عادة بطبيعته يتكون من مستويات أو طبقات تضيق الهوة بينها في المجتمعات المتقدمة، وتتسع في المجتمعات النامية حتى تنتهي إلى طبقتين، طبقة أقلية بيدها السلطة، وطبقة محكومة متلقية كل ما تشير إليه الطبقة الحاكمة من أفكار وثقافة ومعتقدات، وبهذا يُعد التراث من إفراز كل طبقة لمفاهيمها ومصالحها وتصوراتها وتأويلاتها للنصوص الدينية.

ولما كانت الأقلية بيدها الحكم والأغلبية محكومة، كان تراث الأولى تراث السلطة وتحريك الخطاب الديني لأهداف سياسية، وتراث الثانية تراث القمع، وأحياناً المعارضة، ولهذا نجد التناقض والتعارض في التراث والذي يعبر عن الصراع الطبقي والسياسي، تراث الحاكم وتراث المحكوم، وهذا يفسر اختلاف النظريات والآراء والتفسيرات للنصوص الدينية، ففي التراث نظريات ومعتقدات (سلطوية) تدعو إلى الطاعة المطلقة

لأولي الأمر والتسليم لهم، ومعتقدات أخرى تكفر السلطة وتدعو للثورة لا إصلاحاً بل طمعاً في السلطة والتاريخ خير شاهد على ذلك، حتى بدأ التراث متعارضاً، تشبيه وتنزيه، نقل وعقل، جبر واختيار، دعوة إلى الآخرة وأخرى إلى الدنيا،[١٠] جماعات تدعوا للثورة، وسلطة تدعو للطاعة المطلقة لأولي الأمر، وعندما تصل الجماعة التي دعت للثورة إلى السلطة تدعو بدورها إلى الطاعة المطلقة لنفسها باعتبارها أولي أمر المجتمع.

أما السبب الثاني وهو الهدف من الطاعة المطلقة، ويكمن في طاعة المحكومين عن طريق تحريك الخطاب الديني لضمان الطاعة من الشعب إلى السلطة، وبالنهج نفسه يستعمل المعارضون فكرة الطاعة المطلقة لأولي الأمر ويوظفونها لخدمة هدفهم وهو الوصول إلى السلطة، لذا يكفرون الطبقة السلطوية حتى لا يكون لهم طاعة، وتصبح الطاعة لهم ويتبعهم طبقة الأكثرية المقهورة، يأخذ المعارضون بفكرتين، الأولى: التكفير كسلاح ضد السلطة، والثانية: الطاعة المطلقة لأولي الأمر لضمان طاعة الطبقة المقهورة، والتي سوف تُقهر أيضاً حينما يصلون إلى السلطة، وكأن الطبقة المقهورة قد كُتب عليها التنقل من حكم سلطة قاهرة إلى حكم سلطة أخرى أقهر من الأولى.[١١]

ثانياً: المراكز المقدسة:

الإمامة والولاية والمهدية والمشيخة والقطبية عبارة عن مراكز دينية تحوي مفاهيم ودلالات تختلف تبعاً لأيديولوجية الفرقة أو المذهب، وتتفق في إضفاء القدسية عليها وبالتالي على القائم بها كالإمام أو الوليّ أو الشيخ، وتصبح تلك المراكز بهذا التقديس من الآليات المهمة في عملية توظيف الدين، لأن القدسية تضمن الطاعة للقائم بها، وهو المشار إليه بأولي الأمر في نظر التيار القائل بالطاعة المطلقة، فالاتفاق في عملية التوظيف والهدف المتضمن في السلطة، والاختلاف في المفهوم أو الدلالة المعبرة عن الجانب الوجودي والغيبي وأيضاً السياسي.

١- الإمامة وولاية الفقيه:

يرتبط لقب الإمام من حيث اللفظ بعمل من أجل أعمال العبادة مثل إمامة الصلاة، ولكنه ظهر مرتبطاً بقيادة الشيعة، فقد أخفق الشيعة في الحصول على الخلافة لعليّ (ﷺ)

عقب وفاة الرسول (ﷺ)، كما أخفقوا في الحصول عليها لعدد من أولاده من بعده، فأراد الشيعة تمييز هؤلاء بلقب فيه سيادة ورئاسة في بادئ الأمر ثم أضافوا البعد الغيبي والكرامات عليه، ألا وهو لقب الإمام، ومن الواضح أنه أكثر التصاقاً باسم عليّ بن أبي طالب، ثم انحدر هذا اللقب من عليّ إلى الأئمة من نسله، ولذا أخذته أكبر الفرق الشيعية اسماً لها وهي الإمامة.

ويعني لقب "الإمام" عند الشيعة صاحب الحق الشرعي سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أم لا، ويعني عند السنة العالم بأمور الدين، ولقد أضفى الشيعة جميعاً على عليّ بن أبي طالب قداسة خاصة تأرجحت بين كونه وصياً وإماماً ومهدياً، وعند الغلاة نبياً وإلهاً، تلك القداسة سُحبت على نسله بالوراثة، فأصبح الإمام لدى الشيعة ذات صفات دينية ميتافيزيقية غير متواجدة في غيره، تُوَّرث هذه الخصائص بالوراثة، وهو القابض على زمام أمور الدين والدنيا، ولكنهم اختلفوا في أن الإمام معين بالنص من ولد فاطمة بالوصف أو من آل البيت من غير تقييد من فاطمة، وتطورت نظرية الإمامة عبر تاريخ الشيعة حتى وصلت عند البعض إلى ولاية الفقيه، والتي ترى أن في حال غياب الإمام يتولى الفقيه زمام الأمور ويحل محله ليطبق أحكامه الدينية والدنيوية.

عندما يئس المتشيعون لآل البيت من الحصول على السلطة بعد مقتل الإمام عليّ وأحداث كربلاء، ذهبوا إلى إضفاء الصيغة الروحانية على الأئمة لرفع شأنهم مما يؤثر على زيادة الأتباع، فيستطيعوا بذلك التصدي للسلطة القائمة والحصول على السلطة والمال، فذهبوا إلى أن للإمام صلة روحية بالله من جنس الصلة التي للأنبياء والرسل، والفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل، فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص، والله أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم، وهو حجة على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة الله على عباده، ولو لم يبق في الأرض رجلان لكان أحدهما الحجة وكان هو الإمام.[١٢]

لقد جعل الشيعة الإيمان بالإمام جزء من الإيمان، وتأولوا آيات القرآن الكريم ووظفوها للاستدلال على ذلك كقوله تعالى "وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ"- الرعد: ٧، فذهبوا إلى أن المقصود بلفظ "هاد" أي الإمام، لأن الأئمة هم ولاة الله وخزنة علمه، على الرغم من أن المقصود الصحيح من الآية ما تدل عليه الآية كاملة، وهو أن الله تعالى قد أرسل لكل قوم نبي يهديهم إلى الهدى، "وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ، وأولوا لفظ "النور" الذي في قوله تعالى "فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا"- التغابن: ٨، على أن النور هو نور الإمام في قلوب المؤمنين، والحقيقة أن النور المقصود منه هو القرآن الكريم الذي أنزله الله عز وجل على نبيه محمد (ﷺ)، وليس كما زعم هؤلاء أنه نور الإمام، وأيضاً وظفوا قوله تعالى "مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا"- النمل: ٨٩، فذهبوا إلى أن معنى "الحسنة" الواردة في الآية الكريمة هو معرفة الولاية والإمام وحب آل البيت، أما السيئة فهي إنكار الإمامة وبعض آل البيت،[١٣] على الرغم من وضوح معنى "الحسنة" التي تدل على الأفعال التي تبغي مرضاة الله واتباع أوامره، والسيئة هي الأفعال المذمومة التي نهى الله تعالى عنها.

ولقد نسبوا إلى الإمام جعفر الصادق قوله إن معرفة الله هي تصديق الله وتصديق رسوله، وموالاة الإمام عليّ والأئمة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله من عدوهم، ومَنْ كان من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق، تأويلاً لقوله تعالى "وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ"- الأنعام: ١٢٢، فالنور هو الإمام الذي يسير على هداه الناس،[١٤] أما المعنى الحقيقي للآية أن الله يضرب مثلاً على من يطيع المشرك الذي يجادل المؤمن في أوامر الله عز وجل ونواهيه، والآيات كاملة: "وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ، أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ"- الأنعام: ١٢١، ١٢٢.

ولم يقتصر الأمر على توظيف تلك الآيات، بل ذهبوا إلى تأويل الكثير من آيات القرآن-معظمها- لإثبات طاعة الإمام المطلقة وإثبات النظرية نفسها، وذهبوا إلى أن الله تعالى قد أشار في سورة الفاتحة إلى وجوب طاعة الأئمة في قوله تعالى "اهدِنَا الصِّرَاطَ

المُستَقِيمَ"، فالصراط المستقيم هو الإمام الواجب طاعته،[١٥] وبجانب تأويل الآيات أخذوا بسرد الأحاديث الضعيفة والموضوعة والادعاء بأنها صحيحة مثل قوله (ﷺ) "إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا"[١٦] ليجعلوا منزلة عليّ (ﷺ) من الرسول (ﷺ) كمنزلة هارون من موسى عليهما السلام، ونسبوا إلى عليّ أنه قال: "نحن شجرة النبوة، ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، وينابيع الحكم، ناظرنا ومحبنا ينظر الرحمة وعدونا ومُبغضنا ينظر السطور... إن الأئمة من هذا البطن من هاشم، لا تصلح لسواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم... نحن النجباء، وإفراطنا الأنبياء، وحزبنا حزب الله عز وجل، والفئة الباغية حزب الشيطان، ومن سوى بيننا وبين عدونا فليس منا."[١٧]

أ- صفات الإمام وعصمته:

الأئمة في رأيهم هم أركان الأرض وحجته البالغة، وينسب إلى الإمام الرضا أنه قال: "الإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، والإمام يدفع عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه، وهو الحجة البالغة كالشمس الطالعة المشرقة بنورها العالم، وهو المطهر من الذنوب -أي معصوم- والمبرأ من العيوب، وأعمال الناس ستُعرض على الأئمة مثلما تُعرض على النبي (ﷺ)، قال عز وجل "وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ" -التوبة: ١٠٥، والمؤمنون -في رأي الشيعة- هم الأئمة،[١٨] ومعنى ذلك أن الشيعة قد قصروا لفظ "المؤمنين" في هذه الآية على الأئمة المعصومين، على الرغم من أن لفظ "المؤمنون" هنا عام غير مقصور على أئمة ذات نسل أو عرق، ولكن أضاف هؤلاء الصفات المقدسة التي تصل إلى حد صفات النبوة، وعند الغلاة تصل إلى حد صفات الألوهية.

وتذهب الشيعة الإمامية إلى أن الأئمة عندهم جميع الكتب التي نزلت من عند الله، وأنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها، وقد أورث الله الأئمة ذلك الكتاب الذي فيه تبيان كل شيء، وعند الأئمة اسم الله الأعظم الذي إذا دُعيَ به أجاب وإذا سُئل به أعطى، وعندهم علم "الجفر" وهو وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين، والعمل السري بما هو كان وما سيكون، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل وكذلك السابقين عليهم، والإمام بذلك هو مصدر التشريع لأنه وارث العلم النبوي وأيضاً الإلهي، لأنه يعلوا على

البشر باتصاله الدائم بالعلم الإلهي، انتقل إليه العلم الغيبي بعد تسلسل طويل في أرواح الروحانيين من الملائكة والأنبياء.[١٩]

وعند الإمامية الاثنى عشرية نظرة في الإمام تتمحور حول رد الأصل ومصدر العلم الخاص به إلى بدء الخلق، فيرون أن في البدء كانت هناك مادة نورانية، انتقلت من نبي حتى وصلت محمداً ومنه إلى عليّ وفاطمة، واجتمع النور في الأئمة الفاطميين، فمادة أرواحهم من هذا النور الخلاب الذي بهر المخلصين والمخبتين من الشيعة، فآمنوا إيماناً عجيباً، ولقد آمن من قبل الملائكة حين انتقل هذا النور إلى آدم، فسجد الملائكة إلا إبليس أبى واستكبر -نلاحظ هنا الخلط بين ما في القرآن من قوله الحق وبين ما يصف هؤلاء أئمتهم- وقد أمر الله آدم أن ينظر إلى قمة العرش الإلهي، حيث شاهد تلك الأجسام النورانية المقدسة منعكسة في هذا القدس العظيم، كما ينعكس صورة الوجه في مرآة صافية.[٢٠]

وإمام العصر هو انعكاس من هذه الأجسام المقدسة المحتواة في العرش الإلهي، يؤمن به خُلَّص المؤمنين، بينما يكفر به أتباع الشياطين، ومنذ ما نزل الوحي على النبي (ﷺ) ما صعد إلى السماء وهو لا يزال يُلهم الأئمة، وأطلق الشيعة على لسان جعفر الصادق أنه قال ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أني أعلم منهما ولنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما يكون وما كان حتى يقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله ورثة، والأئمة لهم ما للنبي (ﷺ) ولكن ليسوا أنبياء، فلا يتنزل عليهم الوحي، فهم بمنزلة رسول الله، إذ لم يعلم الله نبيه إلا أمره أن يعلمه أمير المؤمنين، فهو شريكه في العلم.[٢١]

توارث الأئمة هذا العلم من عليّ إلى الحسن (ت ٥٠هـ) ثم الحسين (ت ٦١هـ) ثم عليّ زين العابدين (ت ٩٤هـ) ثم أبو جعفر محمد الباقر وبعده أبو جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) ثم موسى الكاظم (ت ١٨٣ هـ) ثم أبو الحسن عليّ الرضا (ت ٢٠٢ هـ) وأبو جعفر محمد الجواد (ت ٢٢٠هـ) وعليّ الهادي موسى (ت ٢٥٤ هـ) وأبو محمد الحسن العسكري (ت ٢٦٠ هـ) والإمام الثاني عشر هو محمد المهدي المنتظر (اختفى ٢٦٢هـ)،

وعند بعض الفرق يأتي الإمام إسماعيل خلفاً لأبي عبد الله جعفر الصادق، وعند البعض يأتي محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بدلاً من عليّ الرضا.(٢٢)

ويمنح الشيعة الاثنى عشرية وكذلك الإسماعيلية الإمام سلطة كونية، فالأئمة أو الإمام أمان أهل الأرض، كما أن النجوم أمان لأهل السماء، وبهم تُمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبهم ينزل الغيث وتُنشر الرحمة، ولولا مَنْ في الأرض منهم لساخت الأرض بأهلها، ولم تخل منذ خلق الله آدم من حجة لله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة من حجة لله، ولولا ذلك لم يُعبد الله، فهم مصدر المعرفة ومصدر الوجود، ولا يقبل الله -في رأيهم- أعمال العباد إلا بمعرفة الإمام، ومن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.(٢٣)

زعم الشيعة من خلال الناحية الأبستمولوجية في الإمام أن علمه معصوم، وذهب البعض -الغلاة- بالقول بعصمة الأئمة بينما تجوز المعصية على الأنبياء، فالنبي إذا عصى يرده الوحي عن خطئه وعصيانه، أما الأئمة فلا يوحى إليهم ولا تهبط عليهم الملائكة، لذا فهم معصومون ولا يجوز عليهم أن يسهوا أو يخطئوا، أما المجتهدون من الشيعة فقد اختلفت أنظارهم إلى مسألة عصمة الأئمة، فبينما يذهب البعض منهم إلى أن المعصوم من الأئمة يفعل الطاعة مع عدم قدرته على المعصية، يرى البعض أن المعصوم قادر على فعل المعصية ولكنه لا يفعلها، وإلا لم يستحق المدح على تركها ولبطل الثواب والعقاب في حقه، فكان خارجاً عن التكليف، والعصمة ليست مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة إليه، بل هي الشئ الذي يعلم الله أنه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية له، ورأى البعض منهم أن العصمة هي أمر يوجده الله للإمام لطفاً منه، فيهديه إلى الطاعة ولا يقدم على معصية.(٢٤)

ب- الإمامة المستقرة والمستودعة:

تُعد نظرية الإمامة المستقرة والمستودعة، وكذلك نظرية التبني الروحي في الفكر الإسماعيلي الشيعي من أهم النظريات التي كانت بمثابة حلول لمشكلة الفاطميين الكبرى وهي نسبهم، وتنطوي على أن هناك تبني بين الإمام والمريد أو التابع، وهذا التبني روحاني منبعث من النفس الخالدة، ولا ينتج عن هذه النظرية أن التلميذ أحرى بأن

يكون الابن الوارث الحقيقي للإمامة من النسل الطبيعي،(٢٥) تلك النظرية التي سيكون لها أثر مع نظرية الإمام الغائب في ظهور نظرية ولاية الفقيه والتي لعبت دوراً كبيراً في الثورة الإيرانية على يد الخميني في العصر الحديث.

ولكي لا تتناقض فكرة التبني الروحي مع وراثة الإمامة بالنسل، حاول الإسماعيليون أن يبرروها بأنها عملية رفع روحي من الإمام لتلميذه أو تابعه إلى درجة أو مقام قريب من درجته أو مقامه، بحيث يستطيع أن يترك له وديعة علمه الخاص، وهو مستأمن على الإمام الصغير الآتي عن طريق الوراثة الجسدية حتى يبلغ الكتاب أجله، وعملياً لم يترك إمام علوي وديعة لتابع بمعنى العلم الخاص، بل كانت الوديعة تعنى الابن الجسدي، سواء أكان هذا التابع علوياً أو غير علوي للمحافظة على الوديعة الجسدية، ولقد أفرزت تلك النظرية فكرة الإمام المستقر والإمام المستودع.

فالإمام المستودع هو الذي يكون وصياً على ابن أحد الأئمة في حالة طفولته، وحينما يبلغ مرحلة النضج يصبح إماماً مستقراً، والإمام المستقر هو صاحب النص الشرعي والسلطان الروحي وعصمته ذاتية لأنه الوارث الشرعي، ويكون بذلك معصوماً لأنه المظهر الأسمى والصراط المستقيم والذكر الحكيم،(٢٦) وبهذا يكون الإمام المستودع هو الإمام الذي يتلقى الإمامة ويزاولها وله كل حقوقها، ولكنه لا يستطيع أن ينقلها لأبنائه، أما الإمام المستقر فهو الإمام الذي يتلقى الإمامة ويزاولها ثم ينقلها إلى أبنائه من بعده، ومن الناحية العملية فإن الأئمة المستودعين في قائمة الشيعة الإسماعيلية كانوا جميعاً علويين باستثناء عُبيد الله القداحي.

أدخلت الإسماعيلية فكرة المنازل المقدسة كالنقباء، والتي دارت حول رجال عددهم اثنا عشر يسمون الحجج يبثون الدعوة في غيبة الإمام أو في حضرته، وهم مقدسون وعددهم ثابت يسندهم تكوين العالم الطبيعي، ويشارك الحجة الإمام في العلم والدعوة والسند الإلهي، وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور، ولا ينقطع الوحي الإلهي ولا ينتهي في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة، لأنها مقسمة على فترات على رأس كل فترة نبي وبين كل نبي وآخر أئمة يخلفون النبي، وكل دور لاحق ينطوي على كل صفات الدور السابق عليه، وكذلك فإن صفات الأنبياء في كل الفترات واحدة وأيضاً

صفات الأئمة، ويُعد إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعاً والأئمة الذين سبقوه أيضاً،[٢٧] ولهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلي في الدور الفاطمي بأنه خليل الله وكليم الله ومظهر تجلي الألوهية وظل الله على الأرض والإنسان الفاضل الكامل، حيث كانت تلك محاولة لتأصيل الإمامة من خلال جعلها قبس من النور الإلهي الذي ينتقل عبر الأنبياء لينتهي بالمهدي المنتظر.[٢٨]

ج- ولاية الفقيه:

يعتقد الشيعة الإمامية بوجود إمام غائب أو المهدي المنتظر، ولكن اختلف الشيعة بعامة حول تعيين شخصه، وذلك يعني أن الإمام الغائب سوف يظهر في آخر الزمان لكي ينشر الأرض عدلاً، أما السؤال عن الحكمة والمصلحة في بقائه مع غيبته، وهل وجوده مع عدم الانتفاع به يتساوى مع عدم وجوده؟، فيرى الشيعة أن من الحكم الربانية، والمصالح الإلهية ومن أسرار التكوين والتشريع، أن يكون ذلك الأمر من الأمور التي استأثر الله سبحانه بعلمها ولم يطلع عليها ملكاً من الملائكة ولا نبياً من الأنبياء المرسلين مثل علم الساعة وليلة القدر، لقد جعل الشيعة الإجابة على هذا التساؤل في نطاق علم الغيب لعدم وجود إجابة لديهم، حيث تم التوظيف دون اعتبار لهذا السؤال الذي نتج بعد عملية التوظيف بفترة من الزمن.

أفرزت هذه النظرية نظرية أخرى تتضمن ولاية الفقيه، ذلك من خلال السؤال عن الذي يدير أو يقوم بعمل الإمام في زمن غيبته، وعلى الأخص عدم وجود نص يشير إلى شخص معين يحل محله حتى يأتي هذا المهدي المنتظر، ابتكر فقهاء الشيعة فكرة أو نظرية ولاية الفقيه ليكون رجل الدين الشيعي هو الوليّ القائم بأعمال الإمام في غيبته، كما ظهرت نظرية أخرى مساندة لها، وهي نظرية المرجعية لتكون صيغة موازية لفكرة الحكومة، هذا مع الالتزام بتنفيذ تعليمات وأحكام الأئمة لتحقيق الانتماء الشيعي.

وبغياب الإمام يستحيل تطبيق الشريعة وفقاً لمفهوم الإمامية، لهذا دعى أغلبية مراجع (الحوزة) إلى المشاركة في الحياة السياسية في حدود، ولكن مَنْ الذي يقود المسيرة؟ هل الشخص السياسي العادي أم الفقيه؟ مَنْ الذي سيكون بيده السلطة؟، لم تنشأ ولاية الفقيه من فراغ بل كانت الفكرة موجودة من قبل، ولكن أصبحت في العصر الحديث

أكثر ملائمة من الظرف التاريخي، فلم يكن الخميني أول قائل بولاية الفقيه، ولكنه هو الذي قدم الفكرة في الظرف التاريخي المناسب لتتحول من ولاية الفقيه إلى حكومة الفقيه، وكانت هي الصيغة التي طُرحت لتملأ الفراغ في قمة الهرم الشيعي في زمن الإمام الغائب الذي هو الإمام الثاني عشر محمد المهدي المنتظر الذي اختفي لحو عام ٢٦٢هـ.

من المنظور التاريخي، بعد أن اختفي الإمام الثاني عشر تولى النيابة عنه في قضاء شئون الأمر أربعة فقهاء هم عثمان بن سعي ثم ابنه الشيخ الخلاني (ت ٣٠٤هـ) ثم الحسين بن روح النوبختي (ت ٣٢٦ هـ) ثم عليّ بن محمد السمري (ت ٣٢٩ هـ)، تلقف ذلك الخميني في العصر الحديث فذهب إلى أن الفقهاء هم الذين يجب أن يقيموا الدولة الإسلامية على رغم غيبة الإمام، وتبلورت دعوة الخميني في نظرية ولاية الفقيه بعد أن نفاه الشاه إلى النجف بالعراق، وعزز دعوته بإغراء الناس بأموال الزكاة فقال: "كيف يتم إنفاق نسبة الخُمس المفروضة في أرباح كل شيعي؟ هل نُلقى هذه الثروة في البحر؟ أو ندفنها في التراب إلى حين ظهور الإمام الغائب؟ أو نوزعها على خمسين ألفاً أو خمسمائة ألف هاشمي من آل البيت؟ أو الأولى إنفاقها في تسيير شئون الدولة وتحسين أحوال الناس؟".(٢٩)

ويقول أيضاً في دعوته إلى حكومة الفقهاء: "إن الفقهاء لهم الولاية من الله ويجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، ينفق الزكاة في صالح المسلمين، وعليه أيضاً إقامة حدود الله تبعاً لقول الإمام علىّ: الفقهاء أمناء الرسل"، وجدير بالذكر أن الأمر يصل إلى أبعد من ذلك في رأى القائلين بولاية الفقيه، حيث لا يقتصر الأمر على خدمة المسلمين أو إقامة الحدود، ولكن الهدف سلطوي، كما هو الحال عبر تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، فذهب الخميني إلى أن "الفقهاء حُكام على الملوك، والحاكم الأعلى هو الفقيه الذي يحيط بالأحكام الإسلامية، أما الولاة والعلماء في المجالات العلمية فمجالهم الأعمال الفنية والإدارية، أما الإدارة العليا للدولة والقضاء والحكم فهي خاصة بالفقهاء، وبالتالي فالفقيه هو الحاكم الأعلى".(٣٠)

أما عن المرجعية فالمراجع هم قادة الطائفة عقائدياً وسياسياً، والشيعة ملزمون باتباع المراجع، وتباعية المرجع من أصول المذهب، وللمراجع قوة ووزن نتيجة الاستقلال

المالي، وترتب على ذلك استقلال سياسي وفكري عن الدولة، في مدينة "قم" الإيرانية التي ارتبط اسمها باسم "الحوزة العلمية" يتدرج التعليم في مراحل، المرحلة الأولى: خمس سنوات يدرس فيها الطالب اللغة والبيان والفقه الشيعي والأصول وعلم الكتاب، ويسمى فيها "مبتدئ"، والمرحلة الثانية: ثلاث أو أربع سنوات يتخصص الطالب على يدي أحد المراجع، ويدرس التفسير الشيعي والفلسفة ونهج البلاغة "خُطب وكلمات الإمام علي" أو التاريخ أو الاقتصاد المقارن، ويُسمى "ثقة الإسلام"، والثالثة: غير محددة بفترة زمنية وتؤهل الطالب لدخول مرحلة الاجتهاد، ويصبح الطالب مجتهداً حين يقرر المرجع ذلك ويعطيه إجازة بعد أن يعد بحثاً أشبه برسالة الدكتوراه، ويسمى "حجة الإسلام"، وبعد المرحلة الثالثة إذا أجُيز للاجتهاد فإنه يحمل لقب "آية الله"، وعندما يؤسس قاعدة شعبية شيعية فإنه يصبح "آية الله العظمى"، وإذا اتسعت دائرة قاعدته فإنه يصبح "مرجع التقليد" ويظل محتفظاً بلقب آية الله العظمى.(٣١)

وعالم المراجع بذلك يكون عبارة عن دولة داخل دولة، لا سلطان للدولة عليهم، بل إن المرجع يفوق الدولة أحياناً في أن أتباعه يدينون له بالولاء، ويتجاوزون في ذلك حدود الولاء للدولة، ولكل مرجع مملكته العريضة التي تتجاوز أحياناً حجم الدولة، وتمتد إلى المهاجرين والأتباع في دولة أخرى، ولديه موارد كبيرة من أموال الزكاة والخُمس، ولكل مرجع وكلاء يمثلونه في تجمعات المقلدين يقومون بحلقة الاتصال، وللمرجع هيئة مكتب لمتابعة شئون الأتباع المقلدين وإدارة الشئون المالية، مثال على ذلك: المرجع الشيعي سيد محمد رضا كلبايكاني، فقد كان عدد أتباعه أكثر من ثلاثة عشر مليون نسمة في إيران وباكستان وأفغانستان والخليج والسعودية، وله عشرة آلاف وكيل يمثلونه في تلك المناطق، وبينما تلاحق الدولة الناس لتحصيل الضرائب فإن الوضع معكوس بالنسبة للمرجع، حيث يذهب الناس إليه ويدفعون الزكاة والخُمس التي تصل إلى الملايين برغبتهم.(٣٢)

لدى الشيعة اتفاق بينهم على المبدأ – مبدأ ولاية الفقيه–، ولكن الخلاف بينهم على نطاق وحدود الولاية، هل تشمل الحكم وإدارة الدولة؟ أم هي مقصورة على الشئون الدينية؟، أغلبية المراجع ليست مع إقامة الدولة التي يحكمها رجال الدين، ويذهبون إلى أن الإمام الذي له الحق في الحكم هو الإمام الغائب، أما رجال الدين فلهم ولاية الفتوى والقضاء وإقامة الشعائر والإشراف على إدارة الأوقاف، وبعض آيات الله يقولون بأن

ولاية الفقيه ليست وظيفة سياسية، إنما هي مسألة فقهية لا شأن لها بالسياسة، وبذلك فإن التيار السائد في الفقه الشيعي وفي الحوزات العلمية في قم ضد فكرة الولاية المطلقة للفقيه التي نادى بها ومارسها الإمام الخميني.[٣٣]

- رؤية نقدية:

بعد قتل الإمام عليّ وتسليم الأمر لمعاوية عن طريق الحسن، ثم قتل الحسين، وضياع السلطة من أشياع آل البيت، حينئذ رأى الشيعة أن هذه الأحداث كفيلة بالقضاء على أهلهم وهدفهم الذي يكمن في الحصول على السلطة، فاحتاجوا إلى أيديولوجية غيبية لكي يضيفوا بها صبغة التقديس على آل البيت ونسلهم الناتج عنه الأئمة، وكلما زاد البعد الغيبي التقديسي للأئمة كلما زاد اعتناق الأتباع وكثر عددهم، وبالتالي زاد حزبهم قوة يستطيعون بها الوصول إلى السلطة، ولهذا وضعوا الخطط السرية للدعوة إلى التشيع، فذهبوا إلى فكرة العرقية -أي نسب آل البيت- وإلى فكرة التقديس والعصمة للأئمة، وبذلك جعلوا أحقية الوصول إلى السلطة من خلال هاتين الفكرتين.

وبعد كربلاء أصبح المسار لتكوين أيديولوجية متعلقة بالبعد الميتافيزيقي الغيبي للإمام ضرورياً، فوجد الشيعة أفكاراً موجودة في فلسفات أخرى، تأثروا بها تأثراً شديداً، سواء أكانوا من الغلاة أم من المعتدلين، فالغلاة كالسبأية ادعت نبوة وألوهية الإمام عليّ، ووقوع المعجزات على يد الإمام أو الأئمة من نسل آل البيت، وأنهم ورثة العلم الإلهي وكذلك النبوة، وربطوا مفهوم الألوهية بالإمامة والولاية، حيث ترجع إلى السبأية ربط الإمامة بفكرة الوصية والرجعة، أي رجعة الإمام بعد موته أو غيبته، ويذكر الطبري (ت ٣١٠هـ) أن ابن سبأ قال: أعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويُكذب بأن محمداً يرجع، ووظف قوله تعالى: إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد -القصص: ٨٥، بأن محمداً أحق بالرجوع من عيسى،[٣٤] على الرغم من أن حقيقة لفظ معاد في الآية أي يوم القيامة وليس الرجعة، ولكن قول ابن سبأ لاقى قبولاً من أتباعه وسحبوا ذلك المعنى على الأئمة.

ولم تكن تلك الأفكار، كالرجعة والوصية وميراث العلم عبر سلسلة النسب العرقي، والعلم الإلهي المستودع في الأنبياء ثم الأوصياء، وفكرة الغيبة ليست من ابتداع

السبأية، وإنما هي من تراث الفكر اليهودي وكذلك المسيحي والفارسي والهندي فاليهود قالوا: إن موسى قد أفضى بأسرار التوراة والألواح إلى يوشع بن نون وصيه وفتاه والقائم بالأمر من بعده ليفضي بها إلى أولاد هارون، لأن الأمر كان مشتركاً بينه وبين أخيه، وكان هو الوصي فلما مات هارون في حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع وديعة يوصلها إلى شبير وشبر ابني هارون.(٣٥)

لقد وجدت السبأية في اليهودية أن سلسلة طويلة متصلة من الأنبياء تلي بعضهم بعضاً، وهذه السلسلة لا تقف حيث أن لكل نبي خليفته إلى جانبه وهو الوصي، فكما كان لموسى خليفته (يوشع) كذلك لمحمد خليفة هو الإمام عليّ، به يستمر الأمر وبأولاده من بعده، وكذلك الرجعة فعلى الرغم أن هذه الفكرة قالت بها أمم وملل كثيرة كالفارسية والزرادشتية والهندية، إلا أن الغلاة في بادئ الأمر استقوها من اليهودية لاتصالهم المباشر بالفكر اليهودي الذي أجاز الرجعة لعزير وهارون، والمتأخرون من الشيعة صاغوا أفكار الرجعة والغيبة والوصية من الفارسية الزرادشتية والهندية واليهودية.

وتُعد تلك الأفكار بمثابة إرهاصات أولية انتفعت بها فرق الشيعة بعامة في بلورة أفكارهم عن مفهوم الإمامة، كل أخذ ما يناسبه، فالكيسانية قالت بإمامة ابن الحنفية (ت ٨١هـ)، وبعد موته قالوا برجعته وهو المهدي، سماه عليّ مهدياً ولم يمت ولكنه غاب وسيرجع يملك الأرض، وأضافت فرقة الحربية وهي من فرق الكيسانية فكرة الأسباط وهم الأئمة عليّ والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية، وأضافت إليهم صفات رفعتهم فوق مستوى البشر، فبهم يُسقى الخلق الغيث ومن تبعهم لحق ومن تأخر عنهم محق، وأضاف الحربية إلى هؤلاء الأئمة العصمة، فهم معصومون من الخطأ والزلل والجور والمعصية، واستمرت تلك الأفكار لدى البيانية والجناحية والمغيرية والمنصورية والخطابية والإسماعيلية، وكل تلك الأفكار قد ترددت من قبل في الفلسفات الهندية الثنوية الفارسية وبخاصة فكرة النور وفي الغنوصية والمسيحية وكذلك اليهودية.(٣٦)

أضافت الشيعة فكرة العصمة للإمام حتى يكون هناك ما يبرر الطاعة المطلقة له، لأنه لو لم يكن معصوماً ما كانت الطاعة المطلقة واجبة، والطريق إلى السلطة والمحافظة

عليها بحاجة إلى طاعة من الرعية، ولكي تتم تلك الطاعة بالشكل المطلق لابد وأن يكون المُطاع له صفات تفوق صفات الآخرين، تبلورت تلك الصفات عند الشيعة في الأمور الغيبية، ولذا أضافوا هالة من التقديس والعصمة على الأئمة، ولكن كان هناك تناقضات في قولهم بالعصمة، منها: أن المعتدلين منهم ذهبوا إلى أن الإمام لا يأتيه الوحي ولكن النبي يأتيه الوحي لذا كان الإمام معصوماً، والتناقض يكمن في كيفية فرض الله طاعة الإمام المعصوم على العباد وفي الوقت نفسه يحجب عنه أمر السماء، ومنها أيضاً: أن نسبة العصمة للأئمة مع قدرتهم على الاختيار يُعد تناقضاً، وكذلك الطاعة المطلقة والعصمة تجعل للإمام السلطة المطلقة وتتنافى تلك السلطة المطلقة مع مبدأ الشورى الذي أقره القرآن الكريم.

وإن كانت الشيعة تنكر على الإمام مسألة الوحي وتجعلها للأنبياء، فإن الأوصاف أو الصفات التي تتبلور في العصمة والطاعة الواجبة وميراث العلم السري والنور الإلهي، تجعل من الأئمة مرتبة أعلى من النبوة ومن الوحي، لذا فإن الصفات المختصة بالإمام تتناقض مع إنكار مسألة الوحي، ومن جانب آخر إن فكرة المهدي المنتظر اتخذها الشيعة وسيلة في الخروج من حالة الفشل في الوصول إلى الحكم، وأخذها بعض الأمويين لتبرير فشل خالد بن يزيد الأموي وخروج الحكم من بيته إلى بيت مروان بن الحكم، فأشاعوا أن المهدي المنتظر سيعود بالحكم إلى آل خالد بن يزيد، وفعل العباسيون ذلك أيضاً وادعوا أن المهدي فيهم وليس في الشيعة، وأصبح في كل عصر يخرج داع يزعم أنه المهدي المنتظر، كما حدث مع المهدي رأس الدولة الفاطمية، وفي تاريخ المغرب لا يكاد يمر عصر من غير خروج مَنْ يدعي أنه المهدي، كما في السودان، وكما في فارس حيث ادعى الميرزا عليّ محمد أنه نائب المهدي المنتظر، ومهدي القوقاز إيليا منصور، ومهدي الأكراد حسن بن عدي، حتى أصبحت فكرة المهدي وادعاؤها وسيلة للوصول إلى السلطة.

أما عن نظرية ولاية الفقيه بالأبعاد التي أشار إليها الخميني، فما هي إلا دكتاتورية مطلقة مغلفة بصبغة دينية غيبية، جعلت الفقيه نظرياً في مرتبة أدنى من الإمام والنبي، وعملياً جعلته أعلى في سلطته من النبي أو في أقل التقدير مساوياً له، أما بالأبعاد التي أشار إليها زعماء الشيعة جعلت من الفقيه أو المرجعية كيان دولة داخل دولة، وهذا ليس بجديد في المجتمعات البشرية، فعبر التاريخ تكونت تلك الكيانات بالصبغة الدينية سواء

أكان الدين وضعياً أم سماوياً، لتكون سلطة منفردة مقابلة لسلطة الدولة، مثلما كان في الحضارة المصرية القديمة، تقابل بين الكهنة والفرعون، وفي العصور الوسطى في أوروبا البابا أو الكنيسة والملك، يأخذ الكيان صبغة غيبية دينية كوسيلة لجمع الأتباع والتبرعات، وبالتالي السلطة، في بعض الأحيان والفترات يكون مساوياً لسلطة الدولة، والبعض الآخر يكون أعلى أو أدنى بحسب الظروف والملابسات الخاصة بالعصر أو الفترة التاريخية.

٢- الولاية:

تُعد فكرة الولاية والهالة المقدسة التي تحيط بالوليّ من آليات توظيف الدين، ذلك لارتباطها بأفكار ميتافيزيقية ذات صلة وثيقة لا تنفك عنها، وهي الكرامة والعصمة والمقام الذي يصل إليه الوليّ، تلك الأفكار تجعل الطاعة للوليّ موجبة على الناس، لأنه في مقام أعلى، مقام مقدس حصل عليه كهبة ومنة من الله عز وجل لأفضليته عليهم، كما تجعل منه القطب والإمام الناطق بالإلهام الإلهي، ومخالفته تُعد مخالفة للأوامر الإلهية، لذا فإن دائرة السلطة لدى القائم في ذلك المركز واسعة تشمل قاعدة كبيرة من الناس، وبالأخص القطاعات المقهورة من السكان حيث يعم الجهل والقمع والتسلط والاستغلال.

يرى د. مصطفي حجازي أن الإنسان المقهور بحاجة إلى وليّ لشدة شعوره بعجزه وقصور إمكاناته على التصدي والمجابهة والتأثير، ويحتاج إلى حمايته نظراً لشدة إحساسه بالعزلة والوحدة في مجابهة مصيره، فالوليّ ملاذ يتقرب إليه ويتخذه حليفاً ونصيراً كي يتوسط له لدى العناية الإلهية، لأن الوليّ هو وليّ الله ومن خلال التقرب منه تتحقق الحاجات وتعم الرحمة الإلهية، وتسقط على الوليّ قدرات خارقة لها علامات، هي الكرامات التي تميزه عن سائر البشر كقوة فائقة نظراً لقربهم من الإله، فالأنبياء تقع على أيديهم المعجزات، أما الأولياء فتظهر على أيديهم كرامات وخوارق هي في المرتبة الثانية بعد المعجزات.(٣٧)

إن يأس الإنسان من إنصاف الحاكم أو المجتمع هو الذي يُلجؤه إلى الوليّ لقضاء الحاجات، والكرامات ومجالاتها ما هي إلا نقيض الوضع الواقعي المعاش للإنسان، وهي

تجسيد أماني الجماهير المغلوبة على أمرها في أمل الخلاص من خلال وجود نموذج متقرب من الإله حيث فضله بالكرامات التي تقضي حاجات الناس، وحرره من قيود الزمان والمكان بواسطة الأدعية والنذور والقرابين، تلك أولية ضرورية للتوازن النفسي لهذه الجماهير العطشى إلى إرضاء حاجاتها لمصير مغاير لمصيرها"[٣٨] يستغل ذلك من يدعي الولاية فيجمع أكبر قدر من الأتباع لإحاطته بقدسية مركز الولاية ويحصل على السلطة بفوائدها.

أ- حقيقة معنى الولاية:

الولاية لفظة تدل – لغة- على القرب، ثم على ما تتصل بها من معان مختلفة كالمحبة والنصرة والمؤازرة والسلطان وتدبير الأمر والمتابعة،[٣٩] ولقد استُعملت في الإسلام، ووردت في القرآن والسنة، حيث اصطبغت بصبغة خاصة، واتجهت اتجاهات تتناسب وما وردت من أجله، فمن الناحية الفقهية استُعملت في فروع شرعية مختلفة: كولاية اليتيم وولاية العتق وولاية الزواج، ومن الناحية السياسية: كولاية الإمامة،واستُعملت من جهة أخرى –هي موضوع البحث- كصفة لله عز وجل بالإطلاق، أو بالإضافة إلى بعض عباده، كما وصف بها العباد بالإضافة إلى الله، أو بالإضافة بعضهم إلى بعض.[٤٠]

ومن الآيات التي ذُكرت فيها الولاية كصفة لله تعالى قوله عز وجل: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾- الشورى: ٩، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ – الشورى: ٢٨، وقوله تعالى: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيّاً وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيراً﴾- النساء: ٤٥، ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ –الأنعام: ١٤، ونسب الولاية إلى نفسه في قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً﴾ –الكهف: ٤٤، ومن الآيات التي وصف نفسه فيها بالولاية مضافة إلى بعض عبادة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾ –البقرة: ٢٥٧، وقوله عز وجل: ﴿بَلِ اللَّهُ مَوْلاَكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ –آل عمران: ١٥٠.

ومن الآيات التي نال العباد فيها وصف الولاية بالإضافة إلى الله قوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ –يونس: ٦٢، ٦٣، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ –الجمعة: ٦، ومن الآيات التي ذُكرت فيها الولاية بين

العباد بعضهم بالإضافة إلى بعض قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ –النساء: ١٤٤.

*-المعنى اللغوي والمدلول الشرعي:

وبذلك نرى أن هناك صلة بين المعنى اللغوي والمدلول الشرعي للولاية، إذ كل من الأمرين يدور على القرب والحب والقيام بالأمر الذي هو في صالح الولي،"[٤١] حيث أن الولاية مسألة متبادلة متصلة من لدن الله لعباده ومن العباد لله، فالولاية بين الله عز وجل وبين عباده تبدأ في أوسع دائرة وأعم نطاق، وهي ولاية الله بإطلاق التي هي ولاية الربوبية، وتقارنها ولاية أخرى ليست بإطلاق ولكنها عامة بالنسبة للمؤمنين الصالحين وهي ولاية النصرة والتأييد كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ –الأعراف: ١٩٦، وكما في الحديث القدسي: "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب،"[٤٢] ثم لا تزال تسمو درجاتها وتضيق دائرة شمولها لتصبح في أعلى درجاتها أمراً بالغ العزة والرفعة لا يناله إلا الأفراد الأتقياء الصالحون المجاهدون المحسنون يَمنُ عليهم الله ويجتبيهم يهبهم ولايته وقربه ونصرته،"[٤٣] وفي ذلك يقول تعالى: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ –الشورى: ١٣، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ –العنكبوت: ٦٩.

وإذا كانت ولاية الله تعم حتى تشمل كل مؤمن، وتخص حتى يرتبط تحققها بمشيئة الله وبتحقق بعض الصفات- بعد تحقق الإيمان- كالصلاح والتوكل والتقوى والإحسان، فإن ذلك يفتح الباب ولا شك لصور التقدير، تتفاضل بها النفوس حسبما نالت من عوامل التفضيل، فالقرآن يضع الناس درجات، يقول عز وجل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ –الحجرات: ١٣، ويقول تعالى: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ، وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ، وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ –الواقعة: ٧-١١، ويذكر تعالى الذين أنعم عليهم من المقربين بقوله: ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ، وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ، فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ – الواقعة: ٨٨-٩١، ثم يفتح –بعد ذلك- باب التفاوت والتفاضل على مصراعيه فيقول تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾ –

الإسراء: ٢١، وهذا التفضيل هو جزاء العمل والإخلاص في عبادة الله تعالى وطاعته، فيفضل الله تعالى عبده المخلص المؤمن بالقرب والنصرة والولاية في الدنيا والآخرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ -يونس: ٦٤، وقوله تعالى: ﴿أَنتَ وليّ فِي الدُّنُيَا وَالآخِرَةِ﴾ -يوسف: ١٠١.

وإلى هذا المعنى الذي يبرز بوضوح خلال النصوص القرآنية والنبوية يعود مفهوم الولاية الذي كان الصحابة رضوان الله عليهم والمسلمون الأولون يعيشون في رحابه، ويأخذونه مأخذ التسليم، دون أن يتكلفوا مناقشته والتعمق في قضاياه وتفريعاته لأنه يقع فيهم ولهم ولا يقع منهم موقع الغرابة من المتفرج، بل يترك آثاره لا في عقولهم وحدها، بل في نفوسهم وقلوبهم وسلوكهم ويظل يعمل فيها تهذيباً وتأديباً وتطهيراً، ويسلك بها مسالك العناية الإلهية والمواهب الربانية التي يهبها الله عز وجل لمن شملتهم عنايته ورعايته بمزيد إكرام واختصاص على اختلاف مظاهر هذا الإكرام واختلاف نواحي هذا الاختصاص وتفاوت درجاته.

*- أصل فكرة الولاية:

لقد أرجع بعض الدارسين في هذا العصر الحديث منشأ فكرة الولاية وما تفرع منها من قضايا كالكرامات والطبقات أو الدرجات إلى ما قبل الإسلام، ومن هؤلاء آدم ميتز الذي أرجع أصل فكرة الولاية إلى المذهب النصراني الغنوصي، ويرى أن الإسلام اقتبس الفكرة وأدخلها إلى مجتمعه،[٤٤] والواقع أن الولاية لا ترجع إلى المذهب النصراني الغنوصي ولا إلى غيره، فلقد أوضح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أن الولاية تعني النصرة والقربة والمحبة، وأن الوليّ هو مَنْ توالت طاعاته لله تعالى من غير تخلل معصية، وهو الذي تولى الحق سبحانه وتعالى حفظه ونصرته وحراسته من المعاصي والمخالفات، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ -الأعراف: ١٩٦، أي وليّ كل صالح تقي، فمن الملاحظ هنا أن الآية لم تقيد لفظ ﴿الصالحين﴾ بزمن معين بل هو مطلق وعام في الأزمنة مع الأخذ في الاعتبار تناسخ الشرائع وإن الإسلام يجب ما قبله، وأيضاً أوضح القرآن والسنة أن معاني الولاية موجودة منذ بدء الخليقة متفقة مع الأديان على اختلاف شرائعها إلى أن جاء الإسلام واكتملت معاني الولاية وبرز مفهومها الذي يتسق مع

الشريعة الإسلامية فالمفهوم بدأ بسيطاً في إطار النصرة والتأييد ثم أخذ في الاكتمال بظهور الإسلام وشريعته.

وما يؤيد ذلك، القصص القرآني والأحاديث النبوية، ففي القرآن الكريم نبأ ابني آدم، قابيل وهابيل، حيث كان أحدهما من المتقين الصالحين تولاه الله بنصره وقبول قربانه وأيده بحفظه من المعصية وهدايته، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ، فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ، فَبَعَثَ اللّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ -المائدة: ٢٧-٣١، وفي قصة موسى والعبد الصالح عليهما السلام ما يدل على ولاية العبد الصالح الذي أيده الله تعالى بالعلم اللدني والرحمة، قال تعالى حاكياً عن موسى وفتاه يوشع بن نون: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾ -الكهف: ٦٥.

وكذلك في قصة سليمان عليه السلام والذي عنده علم الكتاب -آصف- فعندما سمع سليمان عليه السلام بقدوم ملكة سبأ ورعاياها سامعين مطيعين له، قال لمن بين يديه أن يأتوه بعرشها قبل قدومهم عليه مسلمين، فبين لهم الله تعالى فضل ولاية وكرامة آصف على الجن وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ، قَالَ عِفْريتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ، قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ -النمل: ٣٨-٤٠.

ويبين الله عز وجل في سورة الكهف نصرته وولايته وهدايته ورحمته لأصحاب الكهف لقد كانوا فتية آمنوا بربهم واعترفوا له بالوحدانية، فألهمهم الله رشدهم وآتاهم تقواهم حيث توافقوا على كلمة واحدة وهي عبادة الله وحده لا شريك له فاتخذوا لهم

معبداً يعبدون الله فيه، فعرف قومهم فوشوا بأمرهم إلى ملكهم وكان هو وقومه على الكفر يعبدون الأصنام فتوعدوا للفتية وتأمروا عليهم، فما كان للفتية إلا الفرار بدينهم من الفتنة فأووا إلى الكهف فتوعدوا القوم خوفاً على دينهم، فبسط الله عز وجل عليهم رحمته ونصرته وولايته ورشده وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً، إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً، فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً، ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً، نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى، وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهاً لَقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً﴾ -الكهف: ٩-١٤.

وأيضاً في قصة مريم أم عيسى عيه السلام ما ينبئ عن ولايتها ومقامها في الولاية حيث إنها صديقة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾ -المائدة: ٧٥، وأخبر تعالى كذلك عن الأمور التي تتصل بالولاية كالاصطفاء والنصرة والتأييد والحفظ والكرامة والمحبة وحسن القبول، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وِإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَـذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ إنَّ اللّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ -آل عمران: ٣٥-٣٧، وقال عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ﴾ -آل عمران: ٤٢، يذكر تعالى أن الملائكة بشرت مريم بولايتها واصطفاء الله لها من بين سائر العالمين، بأن اختارها لإيجاد ولد منها من غير أب وبشرها بأن يكون نبياً شريفاً يكلم الناس في المهد ويدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وأمرها الله عز وجل بكثرة العبادة والقنوت والركوع والسجود لتكون أهلاً لهذه الكرامة ولتقوم بشكر هذه النعمة التي أنعمها عليها المولى عز وجل.[٤٥]

ولقد أخبر الرسول (ﷺ) عن أولياء كانوا في القرون الماضية، وذلك في خبر راهب كان في بني إسرائيل يقال له جريج، يقول الرسول (ﷺ): "وكان جريج في صومعته

فعرضت له امرأة وكلمته فأبى، فأتت راعياً فأمكنته من نفسها فولدت غلاماً فقيل لها: ممَنْ؟ قالت من جريج، فأتوه وكسروا صومعته فأنزلوه وسبوه فتوضأ وصلى ثم أتى الغلام فقال: من أبوك يا غلام؟ قال: فلان الراعي. قالوا: أنبني صومعتك من ذهب؟ قال: لا إلا من طين". (٤٦)

وأخبر كذلك في تفسير قصة أصحاب الأخدود عن الغلام والراهب وعن كرامات الغلام بعد تعلمه من الراهب حيث كان الراهب والغلام من الموحدين المؤمنين الصالحين، (٤٧) وقال (ﷺ): "لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر"، (٤٨) قال ابن وهب "محدثون" أي: ملهمون وهذا يدل على وجود أولياء في الأمم السابقة.

ويتضح من ذلك أن معاني الولاية موجودة من بدء الخليقة إلى أن جاء الإسلام واكتملت هذه المعاني وبرز مفهومها الذي يرتبط ويتسق مع الشريعة الإسلامية، فالأولياء كانوا في القرون الماضية على اختلاف مللهم، ولهم وجود الآن على الشريعة الإسلامية باعتبار أن الإسلام يَجُب ما قبله، ولا ولاية الآن إلا لمن كان مسلماً وإلى يوم القيامة، وفي وصف الأولياء قال (ﷺ): "إن من عباد الله لعباداً يغبطهم الأنبياء والشهداء، قيل: مَنْ هم يا رسول الله؟ قال (ﷺ): قوم تحابوا بروح الله من غير أموال ولا اكتساب، وجوههم نور على منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس" ثم تلا "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون". (٤٩)

ويتضح أيضاً مفهوم الولاية من تعريف الإمام القشيري (ت ٤٦٥ هـ) حيث إنه من الصعب إيجاد تعريف محدد لمعنى الولاية، ولعل التعريف الذي أورده القشيري يمكن اعتباره تعبيراً صادقاً وصحيحاً عن المقصود، يقول القشيري: "الوليّ له معنيان، أحدهما: فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره، قال تعالى: "وهو يتولى الصالحين" — الأعراف: ١٩٦، فلا يكله إلى نفسه بل يتولى الحق سبحانه رعايته، والثاني: فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عباده وطاعته. فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الوليّ ولياً، (٥٠) فالولاية إذن أثر لمجموع أمرين، رعاية إلهية تحيط بالعبد، فلا تكله إلى نفسه، ويترتب على هذه الرعاية أن

لا يقصر في حق من حقوق الله، ورعاية من العبد لواجباته، وأداء الطاعات المطلوبة منه، ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الولاية، إذا أهمل أو قصر في هذه الرعاية، فالأولى لا تلزم من الثانية والثانية تلزم الأولى.(٥١)

وعلى ذلك فقد لا تجب الولاية للعبد بمجرد سعيه لها، أي بمجرد رعايته لأداء واجباته بغير تقصير لأنها متوقفة – بعد القيام بهذه الواجبات – على وجود الرعاية الإلهية التي لا يملك أحد من أمرها شيئاً، لكن الولاية تتحقق بمجرد تولي الله له بالرعاية، لأنه يلزم منها – ولابد – أن يوفق العبد لأداء ما طُلب منه أداؤه، ولا يملك مرتبة الولاية ما لم تكن هناك رعاية إلهية تحيط بالعبد، بل إن أداء الطاعات والعبادات يعتبر أثراً من آثار التوفيق الإلهي، وتكون الولاية على هذا المعنى منوطة أولاً وأخيراً بتحقق هذه الرعاية الإلهية، ويكون أداء الطاعات أثراً من آثار هذه الرعاية أو مرافقاً لها، فإذا وُجِدَت الطاعة ثم صادفت هذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرها، فجوهر ولاية الله للمخلوق هو محبته ونصرته وحفظه ورعايته، وجوهر ولاية المخلوق لله هو المحافظة على أداء الطاعات والعبادات، والولاية تتحقق باجتماع الأمرين معاً.(٥٢)

وهناك بعض القضايا التي تتعلق بالولاية كالكرامة وهي أمر خارق للعادة وترد في مصدرها إلى الله عز وجل، وإن كانت كرامات الأولياء ثابتة بين أهل السنة والجماعة إلا أن المعتزلة قد أنكروها لما في ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة، لقد ذهب أهل السنة والجماعة بإثباتها بالأدلة النقلية مما ورد في القرآن الكريم في قصة موسى والعبد الصالح، وفي قصة سليمان والذي عنده علم من الكتاب، وأهل الكهف ومريم، وفي الخبر كرامة جريج الراهب وكلام الغلام، وكرامات الغلام في تفسير قصة أصحاب الأخدود، وما رُوى عن عمر بن الخطاب ورؤيته جيشه بتهاون العجم وهو على المنبر بالمدينة المشرفة.(٥٣)

ب- كيفية التوظيف:

وُظِفَ مفهوم الولاية في مجال التصوف من خلال طريقين متوازيين يكملان بعضهما بجدلية نفعية، الأول: يقع على السمة الوجودية لدائرة الولاية في الكون وهي نظرة مصبوغة بالكونية، والثاني: صفات وقدرات ودرجات الوليّ الشاغل مركزاً في الهيكل

التنظيمي للولاية، وإن كانت العناصر الرئيسية التي تعتمد عليها نظرية الولاية كانت متداولة بين الصوفية منذ بداية عهدها مع اختلاف الوضوح والتحديد، واختلاف المنازع والمشارب التي يصدر عنها كل صوفي، إلا أن هذه العناصر لم تتبلور في صورة كاملة إلا في نهاية القرن الثالث الهجري على يد الترمذي (ت ٢٨٥ هـ) وتابعه الكثير من الطرق الصوفية من بعده إلى الآن.

جعل الصوفية مقام الولاية هو الحافظ للوجود، حيث طابقوا بين سر الوجود ومعنى الولاية وربطوا بينهما بحيث تبدو الولاية جوهر هذا الوجود وهيكل هذه الحياة، فالوجود والحياة هما العبودية الكاملة لله، وحاول الصوفية إثبات ذلك عن طريق تفسير الآيات القرآنية الكريمة التي تشير إلى الغاية من خلق الخليقة، كقوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" -الذاريات: ٥٦، وقوله: "وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ" - الإسراء: ٤٤، وفحوى التفسير الصوفي: أن الله خلق الآدميين لتسبيحه وتقديسه، فإذا ظهرت المعاصي كانت سبباً في زوال الأمر الذي بُنيَّ عليه خلق الآدميين، لكن بتسبيح الله وتنزيهه وتقديسه تُغسل الأدناس التي أحدثها بنو آدم، وبذلك يستمر الوجود وتقوم الأرض.(٥٤)

إن عملية التوظيف التي ربطت الولاية بالوجود جعلت الأولياء هم أمان الخلق وبهم تقوم الأرض وتدوم النعم على أهلها، ولولا تسبيحهم وعبادتهم ووجودهم لانقطع دور الحياة، وصارت الأشياء كلها مواتاً، وبهذا لا يكون الوليّ مجرد عابداً لله، ولكن بتوسيع دائرة الولاية وربطها بالوجود ككل يرفع ذلك من سلطة ومهمة مركز الوليّ، وبالتالي يكثر الأتباع وتتسع الدائرة السلطوية.

كما ذهب التيار الصوفي إلى فكرة أخرى لرفع مركز الولاية من خلال التفرقة بين النبوة والولاية، فالنبوة كلام ينفصل من الله وحياً معه روح (الوحيّ) من الله، والولاية لمن ألهمه الله حديثه على طريقة أخرى، وينفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق معه السكينة في قلب المحدث فيقبله ويسكن إليه، وهذا الحديث هو ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة، وهو كالسر، ويقع الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضي مع الحق إلى قلبه.(٥٥)

معنى ذلك أن الله عز وجل يكلم النبي عن طريق الوحي، والوليّ عن طريق إلقاء الحديث في قلبه، وهذا هو الفارق الذي يذهب إليه الصوفية، وعند تحليل هذا الفرق نجد أنه في كلام الله عز وجل للنبي يكون الوحي ناقلاً له، وللوليّ يكون إلقاء الحديث مباشراً، مما يجعل الوليّ أعلى مقاماً، وهذا محال في الحقيقة، ولكن الصوفية يجعلون الفارق في ظاهر خطابهم أما تحليل بنية النص يُظهر خلافاً بين ظاهر الخطاب ومضمونه.

وعلى غرار ما سبق يشيرون إلى فارق بين مدلولي: العصمة والحفظ، فيذهبون إلى أن العصمة للأنبياء والحفظ للأولياء، والعصمة مقصورة على الأنبياء وليس للوليّ عصمة، ولكن له الحفظ وهو كرامة من الله لأوليائه، ويرون أن الحفظ والعصمة يشتركان في أن كليهما يحال بينه وبين ارتكاب الذنب، إلا أن للأولياء عثرات على قلب من يشاء منهم، فإذا ورد على قلب وليّ شبهة أو ريبة تلقته السكينة فضلاً من الله تسكن قلبه فتسكنه عن الريب والشبهة.(٥٦)

تنتهي التفرقة بين العصمة الخاصة بالنبي والحفظ الخاص بالوليّ إلى عدمية الفارق، لأن كل من العصمة والحفظ ينتهي إلى عدم ارتكاب الذنوب فلا يوجد فرق، ويكون بذلك الوليّ في درجة مشتركة مع النبي، وبالتالي يكون حديثه له الطابع القدسي، ويتبع ذلك السمع والطاعة بحكم القداسة وبالتالي تتسع الدائرة السلطوية.

أما بالنسبة للهيكل التنظيمي، فإن آراء كل من الترمذي (٢٨٥ هـ) وابن عربي (٦٣٨ هـ) بصدد طبقات الأولياء قد سارت عليه جل الطرق الصوفية، وإن كان هناك بعض الاختلافات الطفيفة من طريقة إلى أخرى، إلا أن التقسيم يتسم بالتشابه، وأول هذه الطبقات هي طبقة الصادقين تتلوها طبقة الصديقين، فطبقة المقربين، ثم طبقة المنفردين من الأولياء، وتتصل هذه الطبقات بسلسلة من المقامات، والتسلسل في هذه المقامات ينتقل من مقام إلى مقام من أول مقام من مقامات الأولياء حتى منتهى هذه المقامات، وهناك اعتبارات خاصة تجعل كل طبقة من هذه الطبقات تتميز بنوع من أنواع هذه المقامات، فليس كل أصحاب طبقة على مستوى واحد، والعامل المشترك بين هذه الطبقات كلها مع اختلاف مقاماتها هو عقدة الإيمان واتجاه النية والإرادة.(٥٧)

ولكي تتضح كيفية توظيف فكرة الولاية، نستعرض بعض من آراء الترمذي وابن عربي بصدد الهيكل التنظيمي الطبقي للأولياء، فالطبقة الأولى من الأولياء هي طبقة الصادقين، ولها منازل أو مقامات تبدأ بالتوبة ثم الزهد ثم عداوة النفس، أما الطبقة الثانية فهي طبقة الصديقين، والثالثة المقربين، والرابعة طبقة المنفردين، يقول الترمذي في هذا: إن الوليّ إن لم يبلغ عملاً في محل القربة نقله الله تعالى إلى مُلك الجبروت ليقوم بجبر نفسه، ومنعها بسلطان الجبروت حتى تخشع، ثم يُنقل إلى مُلك السلطان ليهذب فتذوب تلك العزة التي في نفسه وهي أصل الشهوات، ثم يُنقل إلى مُلك الجلال ليؤدب، ثم يُنقل إلى مُلك الجمال لينقى، ثم إلى مُلك العظمة ليطهر، ثم إلى مُلك الهيبة ليزكى، ثم إلى مُلك الرحمة ليوسع، ثم إلى مُلك البهاء ليربى، ثم إلى مُلك البهجة ليطيب، ثم إلى مُلك الفردانية للفرد، وهذه الأملاك التي يمر بها الوليّ هي أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى.(٥٨)

أما الطبقة الرابعة وهي طبقة المنفردين من الأولياء في ملك الملك بين يديه، ففيه المقام الذي تنتهي عنده المقامات وهو مقام الواحد الفرد حتى تنقطع الصفات وينقطع الكلام والعبارات، والمقصود بذلك أن الوليّ حين يصل إلى هذا المقام لا يعود لديه إدراك لشئ بل يكون الله وحده في وحدانيته وفردانيته هو كل شئ، ولا يستطيع العبد بعده أن يصل إلى شئ، وهذا هو الوليّ المنفرد الذي يجلس في ملك الملك بين يديه يناجيه كفاحاً يولج مجلسه سماحاً.(٥٩)

ويشير الترمذي إلى أن البدلاء والنجباء والأمناء، عبارة عن أوصاف لطبقات الأولياء، فأولياء المنة من أول جذبهم يحلون في المرتبة دون شرط، فيمرون بمقامات الصديقين وينالون في الوقت نفسه خصائص المقربين، لأنهم لا شرط عليهم يلزمهم الوفاء به كالصديقين من أولياء الصدق، فيكونون على هذا الأساس بدلاء في مرتبة الصديقين ولكنهم قائمون في مقامات المقربين، أما الصديقون من أولياء الصدق فهم بدلاء مرتهنون بما اشترط عليهم من لزوم المرتبة وعدم مغادرتها بغير إذن.

وعلى هذا الأساس يمضي الترمذي بالنسبة لبقية الألقاب فأولياء الصدق والإنابة في مرتبة الصديقين قد يكونون بدلاء لكنهم لا ينالون مقامات المقربين إلا بعد أن يفوا

بالشروط، وأولياء المنة في مقام الصديقين ينالون لقب الأبدال كما ينالون مقامات المقربين لأنهم لا شرط عليهم، فإذا انتقلوا إلى مرتبة المقربين نالوا مقامات المنفردين فكانوا من النجباء والأمناء، أما أولياء الإنابة إذا اقتضت المشيئة أن يكونوا من النجباء وأن يرتقوا إلى طبقة المنفردين فيكونون أيضاً من الأمناء. فالبدلاء والنجباء والأمناء هم خواص الأولياء ورجال الله في أرضه بهم تقوم الأرض وهم خلفاء الله الذي يغبطهم النبيون والشهداء يوم القيامة. (٦٠)

إذن فالأولياء يتدرج بهم الأمر في درجات الولاية بين منازل ومراتب ومقامات، حيث ينتقلون فيها من طبقة إلى طبقة من مُلك إلى مُلك، حتى يصلوا إلى ملك الملك بين يديه ليكونوا في قبضته، ينالون العلم بالله فرداً، ملك الوحدانية الفردانية، وهو النور الأعظم الذي فاضت عنه الأنوار جميعاً وهذه الأنوار فاضت عن نور اسمه (الله).

أما ابن عربي فقد أضاف للأولياء كرامات تفوق المعجزات مثل عملية الخلق بالهمة، وطبقات الأولياء يرأسها القطب أو الغوث ويستكمل الهيكل التنظيمي بالإمامان والأوتاد والأبدال والنجباء والنقباء، وبهذا التنظيم الطبقي للأولياء يحفظ الله به الكون كله، وكل منهم له مهمة وظيفية في الوجود تخصه، حيث ذهب ابن عربي إلى تأويل الآيات القرآنية في غير موضعها الصحيح حتى يثبت ذلك التنظيم ومهامه، وربط ذلك كله بنظريته في وحدة الوجود.

عندما يكون الشخص محاطاً بهالة من القدرات الفائقة الآتية من مصادر غيبية، وموكلاً بمهام وظيفية كونية لا يقدر عليها إلا مَنْ كان في مقامه، فإن هذا الشخص المتصف بقداسة معينة، يكون محوراً لانجذاب الناس إليه طواعية لاعتقادها بقدسيته وقدسية المركز الذي يشغله، حيث يعتقد الناس أنه المخلص من آلام الواقع الناتجة عن الإحباط واليأس من الحصول على حياة طبيعية بها العناصر الأساسية لمقومات العيش الآدمي، وأنه الصانع لفلسفة الحياة، مُنَظِرها ومفسر ظواهرها ومجريات الأمور فيها، فيشعر هؤلاء المؤمنون به بالطمأنينة من خلال إمداده لهم بالسكينة والحفظ والرعاية، سواء أكان هذا الشخص على قيد الحياة أم متوفى، وغالباً ما يكون المتوفى أقوى تأثيراً من الذي على قيد الحياة، لأن الوليّ الحي يستمد طريقته من سابقه المتوفى.

إن فكرة الإمداد من الوليّ (متوفى أو حي) إلى الناس باحتياجاتهم ورعايتهم ونصرتهم على أعدائهم ومنحهم القدرة والقوة المطلوبة للحياة، تجعل الناس يتجمهرون حول الوليّ بغية الحصول على هذا الإمداد الذي يمنحه لهم، ويظهر ذلك بوضوح في المقولة الشهيرة "مدد يا سيدنا..."، وفي هذه المقولة طلب من هذا السيد بمنح الرعاية والنصرة والطمأنينة وتحقيق الأماني من خلال ما يتضمنه هذا المدد المطلوب منحه، وفيها أيضاً الإيمان والاعتقاد بقدرة هذا الوليّ التي تفوق قدرة البشر الآخرين، ولهذا فهو السيد، أي يسود على الآخرين لما يمتاز به من قدرات ومهام كونية منحته القداسة التي لا تجوز إلا لِمَنْ هو في مقامه.

ثالثاً: الحديث (تأويل الصحيح والتشبث بالضعيف):

لكلمة الحديث معنى عام هو: الخبر أو الحادثة، سواء أكانت الحادثة دينية أم غير دينية، ثم أصبح لها معنى خاص هو: ما ورد عن النبي(ﷺ) من قول أو فعل أو تقرير، ويرادف الحديث السنة، فالحديث متى ثبت وصح عن الرسول (ﷺ) كان حجة في الدين ودليلاً من أدلة الأحكام ووجب اتباعه والرجوع إليه والعمل بمقتضاه عملا بقوله تعالى "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا"- الحشر: ٧، وهو المصدر الثاني من مصادر الأحكام الشرعية العملية والاعتقادية بعد القرآن الكريم، وله أهمية كبرى في فهم معاني القرآن الكريم، والكشف عن الأحكام المطوية في نصوصه العامة وقواعده الكلية.[٦١]

لم يُدوَّن الحديث في عهد الرسول (ﷺ) كما دُوِّن القرآن، حيث اتخذ الرسول (ﷺ) كتبة للوحي يكتبون آيات القرآن عند نزولها، ولكنه لم يتخذ كتبه يكتبون ما ينطق به من غير القرآن، ولعل الحكمة من عدم تدوين السنة في زمن الرسول (ﷺ) هي خشية التباس القرآن بالحديث، ولأن الوحيّ لم ينقطع إلا بموته (ﷺ)، ونشأ عن ذلك أنه كان بعده (ﷺ) كتاب مُدَوَّن هو القرآن وأحاديث غير مُدَوَّنة تُروى عنه، وكانت تُروى في الغالب من الذاكرة لا من الصحيفة.

وكان إذا عُرض حادث ليس له حكم في القرآن وعرف بعض الصحابة أنه حدث نظيره للرسول (ﷺ) وكان له فيه حكم حَدَّث بذلك الحديث، وكذلك كانوا يُحَدثون بما

وقع في عهده من غزوات ومن وعد ووعيد، وظل أمر الحديث يُروى شفاهاً وتتناقله الألسنة طوال عهد الخلفاء الراشدين الأربعة وجزءاً من خلافة الأمويين حتى عهد عمر بن عبد العزيز الذي أمر عامله على المدينة بجمع الحديث، فقد روى البخاري في صحيحه في كتاب العلم: إن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن حزم: "أنظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء"، وكانت ولاية عمر بن عبد العزيز من سنة تسع وتسعين إلى مائة وواحد هجرية، ومعنى هذا أن بدء تدوين الحديث كان في عام مائة هجرية تقريباً، ولم يكتف عمر بن عبد العزيز بكتابه إلى عامله في المدينة بل كتب إلى أهل الآفاق وأمرهم بالنظر في حديث الرسول (ﷺ) وجمعه[٦٢].

نتيجة لعدم تدوين الحديث وصعوبة حصر ما قال وفعل الرسول (ﷺ) في مدة رسالته والاعتماد على الذاكرة، أن استباح البعض وضع أحاديث ونُسبت كذباً إلى الرسول (ﷺ)، ويظهر أن هذا الوضع حدث في عهد الرسول لأنه قال: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" - متواتر، رواه البخاري-، وبعد وفاته (ﷺ) كان الكذب عليه أسهل، والأحاديث التي وضعت منها في التشبيه في الألوهية، وفي بعضها تغيير لأحكام الشريعة، ومنها للتفاضل والتفاخر بالقبائل والنسب لحسم الصراعات السياسية، ومنها لجذب الأتباع بسماع غريب الحديث والموضوعات، ومنها لإثبات مذهب على آخر، ومنها للتركيز على الأمور التافهة وتعظيم تحريمها... وهكذا.

لقد رفض الإمام أحمد بن حنبل آلاف الأحاديث وقال فيها: لم يصح عندي منها شيء، واشتمل كتاب البخاري على نحو سبعة آلاف حديث منه نحو ثلاثة آلاف متكررة، وقد اختارها واستخرجها من ستمائة ألف حديث كانت متداولة في عصره [٦٣]، ورحم الله الإمام أبو حنيفة، لم يقبل آلاف الأحاديث سوى عدد قليل منها وصل إلى سبعة عشرة حديثاً، وكانت أسباب وضع الأحاديث الكاذبة كثيرة أهمها: الخصومة السياسية والصراع السلطوي مدى تاريخ الصراع السياسي، كالخصومة بين عليّ وأبي بكر، وبين عليّ ومعاوية، وبين عبد الله بن الزبير وعبد الملك، وبين الأمويين والعباسيين، بين الشيعة والسنة، كل هذه الخصومات والصراعات كانت سبباً لوضع كثير من الحديث وتوظيف الأمر لتفضيل وتأييد كل فئة على الأخرى، ويتصل بهذا أحاديث في تفضيل القبائل

العربية، ذلك أن هذه القبائل كانت تتنازع الرياسة والفخر، وفي فضل العرب على غيرهم.[٦٤]

وأيضاً الخلافات الكلامية والفقهية والنظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى وضع الحديث لتأييد المذهب على غيره، حتى أصبح بالفروع الفقهية المختلفة أحاديث تختص بكل فرع تؤيد المذهب والآخر في الوقت نفسه، وسبب آخر لوضع الحديث هو توظيف الدين لهوى الأمراء والخلفاء، وكذلك تساهل البعض في قشور الأمور المتصلة بباب الفضائل والترغيب ونحو ذلك مما لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال، فاستباحوا الوضع فيها، وكثرت كتب الحديث بفضائل الأشخاص، وبفضائل آيات القرآن وسوره على بعضها، كالذي رُوِيَ عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم: أنه وضع أحاديث في فضائل القرآن وسوره بعنوان: أن من قرأ سورة كذا فله كذا، وهي الأحاديث التي نُقلت في تفسير البيضاوي والخازن عند ختم كل سورة، ومثل هذا في كتب الأخلاق والتصوف وفي الترغيب والترهيب، ومن هذا الباب أدخل الكثير من الأحاديث الموضوعة[٦٥].

١- القواعد والمعايير بين السند والمتن:

هذا ما دفع العلماء إلى وضع قواعد لقبول الحديث، ومن هذه القواعد: تعيين أسماء رواة الحديث الذين نقلوا المتن أحدهم عن الآخر، ويسمى هذا "بالإسناد" أو "السند"، أي البرهان على صحة الرواية، فمَنْ يروي الحديث كان يقول: سمعت فلاناً أو حدثني فلان عن فلان إلى أن يرفع الحديث إلى مصدره، واحتاج ذلك إلى الكشف عن معيب رواة الحديث وناقلي الأخبار، ومعرفة تراجم الرواة ودرس أخلاقهم وسيرتهم فنشأ علم التراجم وهو المعروف بعلم: (الجرح والتعديل) لدرس أحوال رواة الحديث، ومعرفة الزمن الذي عاشوا فيه، ومقدار تحري المحدث للدقة والأمانة في نقل المتون، فَيُحكم بضعف الحديث لأقل شبهة في سيرة الناقل الشخصية، أما إذا اتضح الكذب في سيرة الراوي حُكِم على حديثه بالكذب، كذلك توثق علماء الحديث من حفظ كل راو، ويقارنون رواياته بعضها ببعض، وبروايات غيره، فإن وجدوا منه خطأ كثيراً وحفظاً غير

جيد ضَعَفوا روايته، ومما طالب به علماء الحديث: تحري النص، والجيء باللفظ من أجل الوقوف على النص الأصلي للحديث.

وفيما سبق يقول مالك بن أنس (١٧٩هـ): "لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ ممن سوى ذلك: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على أحاديث رسول الله (ﷺ)، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يُحَدث به"(٦٦)، هذه القواعد قد أشار إليها علماء الحديث في القرون الأولى للإسلام، وهو ما يأخذ به علماء الحديث والمؤرخون المعاصرون، باعتبارها أدق القواعد للإثبات التاريخي، حيث جمع الذين جاءوا بعد القرن الثاني الهجري كل ما وصل إليهم من روايات الحديث الصحيحة أو الضعيفة منها مع بيان قوتها أو ضعفها في أكثر الأحوال، وبعضهم جمع في كتابه أحاديث صحيحة -قياساً على معيار الإسناد- واقتصر عليها كالبخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ)، والبعض الآخر جمع الأحاديث التي ثبت أنها ضعيفة ليحذر الناس منها، أو أجاز العمل بها إن كانت في فضائل الأعمال وتحث على الأخلاق الكريمة كما فعل الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في كتابه "إحياء علوم الدين" شريطة عدم نزول الحديث الضعيف إلى رتبة الموضوع أو الكاذب.

وباعتبار معيار "السند" أو طرق "الإسناد" قُسِم الحديث إلى أقسام، الأول: الحديث المتواتر، والتواتر معناه في اللغة "التتابع"، وهو الخبر الذي رواه مجموعة من الناس يمتنع اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب، فيحصل العلم بصدقهم ضرورة، ومعنى هذا أن شروط الخبر المتواتر تتبلور في أن يكون رواته كثيرين، وأن يفيد العلم لسامعه، وأن يحيل العقل تواطؤ الرواة على الكذب اتفاقاً، وأن يتصل إسناد روايتهم له من أوله إلى منتهاه، وأن يكون إدراكهم للخبر عن طريق الحس لا العقل(٦٧).

والمتواتر ينقسم إلى قسمين: الأول: المتواتر من حيث اللفظ والمعنى وهو ما اتفق فيه الرواة على لفظه ومعناه وهو قليل جداً، والثاني: المتواتر بالمعنى أو المعنوي وهو ما اختلف الرواة في لفظه ومعناه، ولكنهم اتفقوا على معنى كلي ولو تضامنياً أو التزامياً، كعدد الصلوات الخمس، وعدد الركعات في كل صلاة، وحديث رفع اليدين في الدعاء،

فقد رُويَ فيه أحاديث كثيرة ولكنها في قضايا مختلفة، كل قضية لم تتواتر ولكن القدر المشترك وهو رفع اليدين عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع.

والثاني من أقسام الحديث باعتبار الإسناد هو الحديث المشهور، وهو ما رواه ثلاثة فأكثر من العدول وهذا كثير في كتب الحديث باللفظ والمعنى، والثالث من أقسام الحديث وهو ما رواه اثنان، والرابع: حديث الآحاد وهو ما رواه واحد، ولقد اختلف البعض على وجوب العمل بخبر الآحاد، لذا وضع علماء الحديث شروطاً لقبوله، منها خاصة بالراوي: كالعدالة والضبط والدراية بالفقه وأن يؤدي الراوي الحديث بحروفه، أما الخاصة بالحديث فمنها: أن يكون متصل السند بالرسول (ﷺ)، وخلوه من العلة، وألا يخالف السنة المشهورة قولية كانت أو فعلية، وألا يخالف ما كان عليه الصحابة والتابعون، وألا يخالف عموم الكتاب أو ظاهره[٦٨].

أما باعتبار درجة الحديث من الصحة، قُسِم الحديث إلى ثلاثة أقسام، الأول: الحديث الصحيح: وهو الحديث الخالي من الخطأ ولا توجد علة في إسناده، ورواه عدول ثقة، ويتوفر فيه اتصال السند أي أن يكون كل راو قد روى عمن قبله وهكذا من أول الإسناد إلى أخره، ولقد أجمع علماء الحديث على ضرورة توافر الشروط الخمسة للحكم على الحديث بالصحة، وهي: اتصال السند وعدالة الراوي وضبطه وعدم الشذوذ وعدم العلة.

جدير بالذكر أنه من الصعب الحكم على إسناد بأنه أصح الأسانيد مطلقاً، وأن درجات الصحة تتفاوت في القوة بحسب تمكن الحديث من الأوصاف والشروط السابقة، ويعز وجود أعلى الدرجات في القبول بالنسبة لكل واحد من رجال الإسناد الموجودين في ترجمة واحدة، لذا تتفاوت مراتب الحديث الصحيح في القوة بحسب تفاوت الحديث في الأوصاف والشروط، فقد رُتب الحديث الصحيح في مراتب بناء على التفاوت في درجة الأوصاف التي تدور حول العدالة والضبط ونحوهما مما يقتضي التصحيح، الأولى: ما اتفق عليه الشيخان البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ)، الثانية: ما انفرد البخاري بروايته، الثالثة: ما انفرد مسلم بروايته، الرابعة: الحديث الذي جاء على شرطهما ولكنهما لم يخرجاه، الخامسة: ما كان على شرط البخاري ولم يخرجه، السادسة: ما كان

على شرط مسلم ولم يخرجه، السابعة: ما كان صحيحاً عند الأئمة المعتمدين كأبي داود (٢٧٥هـ) والترمذي (٢٧٩هـ) وابن ماجه (٢٧٣هـ) والنسائي (٣٠٣هـ) [٦٩].

والقسم الثاني: الحديث الحسن: وهو الحديث الذي لا يكون في إسناده راو متهم بالكذب، ولكن يوجد في رواته مَنْ أخذ عليه شيء في حفظه وضبطه، ثم يتابعه عليه رواة آخرون غير متهمين بالكذب أيضاً، فيقع في نفس المحدث الناقد أن لهذا الحديث أصلاً معروفاً، فهو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطاً غير تام عن مثله من أوله إلى أخره ويَسلم من الشذوذ والعلة وهو على مراتب ودرجات متفاوتة[٧٠].

والقسم الثالث: الحديث الضعيف وهو الذي يقع فيه شك، كأن يكون ذلك في متنه، أو كأن يكون واحداً أو أكثر من سلسلة إسناده ممَنْ لا يوثق برواياتهم، أو ممَنْ اتُهم بشيء من البدع، ويتفاوت ضعف الحديث الضعيف، كما تتفاوت صحة الحديث الصحيح، فمنه ما هو ضعيف ومنه ما هو أضعف، وللحديث الضعيف أنواع كثيرة ترجع إلى عدم استيفاء الحديث لصفة من صفات القبول، فإذا فقد الحديث شرط اتصال السند كان منه المعلق والمرسل والمنقطع والمعضل والمدلس والمعنعن، وإذا فقد شرط العدالة فمنه الموضوع والمتروك والمنكر والضعيف بسبب عدم تحقق المروءة والضعيف بسبب كون راويه مبتدعاً والمجهول والمبهم، وإذا فقد شرط الضبط فمنه الشاذ والمعلل[٧١].

ولم يكن التقسيم السابق للحديث موجوداً قبل القرن الثالث الهجري، فمن المعروف أن الذي قام بوضع هذا التقسيم هو الترمذي (٢٧٩هـ)، وكانت قبله تنقسم إلى أحاديث صحيحة تتوافر فيها الشروط وأحاديث ضعيفة وهي على نوعين: ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذي، وكان الإمام أحمد يعمل به ويجعل منزلته في العمل بعد فتاوى الصحابه، وكان ابن تيمية يعمل به باعتباره أفضل من الرأي، والنوع الثاني: ضعيف ضعفاً يوجب تركه وعدم العمل به[٧٢].

والتحقق من صحة الحديث وضعفه لم يقتصر على السند وحده، وإنما تناول نص الأحاديث نفسها، لأن صحة السند، وحسنه لا يلزم منه صحة المتن أو حسنه، فقد يكون الإسناد صحيحاً أو حسناً ولكن لا يكون المتن صحيحاً لعلة أو أكثر، منها: إذا تعارض الحديث مع واقعة تاريخية معروفة، أو كان ظاهر الحديث يدل على أنه مكذوب، أو كان

الحديث يخالف العقل والتعاليم الإسلامية، أو كان موضوع الحديث لا يتفق ومقام الرسول (ﷺ)، أو كانت كلماته غير فصيحة لا تساير بلاغة الرسول أو فصاحته، أو تضمن عقاباً شديداً لصغائر الأعمال، أو أجراً كبيراً لعمل بسيط، لأن العدل جوهر التشريع ولا يمكن أن يخالف الحديث جوهر أو مبادئ التشريع، وأيضاً إذا تكلم الحديث عن الأنبياء والرسل بما لا يليق بهم، أو كان الحديث مروياً عن واحد فقط، وكان يستلزم أمراً يجب على المسلمين تباعه، أو كان المتن يعبر عن واقعة لو صح حدوثها لعرفها الناس ورواها كثيرون وكان الراوي واحداً[٧٣].

٢- تعارض المعايير:

انقسمت بذلك معايير توثيق الحديث من حيث نسبته للرسول (ﷺ) إن كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً إلى قسمين: السند والمتن، تتعارض في كثير من الأحيان صحة السند مع معايير قبول المتن، وتلك الحالة تُفسَر من خلال احتمالين: إما أن يكون أحد الرواة مُفتَرى عليه، أي لم يقل به، أو ظُن بالراوي الثقة وهو غير ذلك، نتج عن هذا تياران متنازعان بصدد جزئية في علم الجرح والتعديل (*)وهو العلم الذي يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم من تعديل يزينهم أو تجريح يشينهم، وهذه الجزئية تدور حول شخصية أبي هريرة (٥٩هـ)، وإن كان ذلك جزئية إلا أنها تمثل جانباً كبيراً من المفاهيم والمنطلقات التراثية الموجودة في العقلية الإسلامية التي تم توظيفها من قِبَل الحركات الإسلامية قديماً وحديثاً.

هو عبد الرحمن بن صخر، اسمه في الجاهلية عبد شمس، سماه الرسول (ﷺ) عبد الرحمن، وقيل سماه عامراً، وغلب عليه لقب أبو هريرة، لقبه به النبي (ﷺ)لأنه رآه يحمل هريرة في كمه، أسلم عام خيبر سنة ٧ هـ، لزم الرسول (ﷺ) وواظب على رغبته في العلم راضياً بقوت يومه مدة ما بين أقل من عامين وثلاثة أعوام حسب نص الروايات، وتوفي عن عمر يناهز ثمان وسبعين سنة في العام التاسع والخمسين للهجرة ودُفن بالبقيع[٧٤].

(*) بدأ التصنيف ووضع الكتب في الجرح والتعديل في القرن الثالث الهجري، وكان من أوائل الذين كتبوا في هذا العلم: يحيى بن معين (٢٣٣ هـ)، وأحمد بن حنبل (٢٤١ هـ)، والبخاري (٢٥٦هـ)، ومسلم (٢٦١هـ)، وأبو داود (٢٧٥هـ)، والنسائي (٣٠٣هـ).

يتبلور رأي التيار الأول حول التناقض بين المدة التي لازم فيها أبو هريرة النبي (ﷺ) وبين كم الأحاديث التي رواها عنه، وأيضاً بين صحة ومضمون الحديث نفسه من حيث موافقته لمعايير المتن، أي حول التناقض بين المدة الزمنية وكم الأحاديث المقدر بالآلاف وصحة المتن، ذلك لأن العدد الأكبر من الأحاديث المروية في كتب الصحاح الستة رواها أبو هريرة، ومن هذا المنطلق فهو أكثر مَنْ أثر على فهمنا الحالي للإسلام وأكثر تأثيراً من الصحابة رضوان الله عليهم أمثال الصديق وعمر وعثمان وعليّ، فالأحاديث المروية عنهم أقل كثيراً على الرغم من طول قربهم من الرسول (ﷺ)، على حين أن أبا هريرة لم يصاحب النبي (ﷺ) إلا عاماً وتسعة أشهر أو ثلاثة أعوام حسب بعض الروايات، وقد احتوت صحاح أهل السنة على ٥٣٧٤ حديثاً له.

ويشير هذا التيار إلى نقطة استغراب تعبر عن علامات استفهام كبيرة بصدد أن الراوي قد روى أحاديثاً تمنع عمله، فلقد روى أبو هريرة أحاديثاً تمنع تدوين الأحاديث مثل ما ورد في صحيح مسلم، حيث روى أبو هريرة عن النبي (ﷺ) أنه قال: "ما هذه الكتب التي بلغني أنكم قد كتبتم، إنما أن بشر، فمَنْ كان عنده شيء منها فليأت بها"، ويكمل أبو هريرة: فجمعنا ما كتبناه وأحرقناه في النار، وفي رواية أن النبي (ﷺ) قال: "لا تكتبوا عني غير القرآن ومن كتب عني غير القرآن فليمحه"[٧٥].

كما يذكر الذهبي في كتابه تذكره الحفاظ أن عمر بن الخطاب قد هدد أبا هريرة بالعقوبة لو عاد للحديث عن النبي، ولما مات الخليفة عمر تحرر أبو هريرة من قيوده، وعاد يحدث من جديد في قصر أمير الشام والخليفة فيما بعد معاوية بن أبي سفيان[٧٦]، وكذلك يذكر ابن الجوزي في مرآة الزمان عن أبي هريرة أنه لم يكن من فقهاء الصحابة وقد أنكر عليه عمر بن الخطاب أشياء[٧٧]، أيضاً روى مسلم في صحيحه أن عمر بن الخطاب ضرب أبا هريرة عندما سمعه يحدث عن الرسول (ﷺ)، وعندما أرسله إلى البحرين كوالٍ عام ٢١ هـ بلغته أشياء تختص بالأمانة فعزله وولى مكانه عثمان بن أبي العاص الثقفي وقال عمر لأبي هريرة: كيف وجدت الإمارة يا أبا هريرة؟ قال: بعثتني إليها وأنا كاره ونزعتني وقد أحببتها، وأتاه بأربعمائة ألف، فقال أظلمت أحداً؟، قال: لا، قال: أأخذت شيئا بغير حقه؟ قال: لا، قال: فما جئت به لنفسك؟ قال: عشرين ألفاً،

قال: من أين أصبتها؟ قال: كنت أتجر، قال: فانظر رأس مالك ورزقك فخذه واجعل الآخر في بيت المال، وعزله عمر بن الخطاب من الإمارة(٧٨).

أما الرأي الثاني فيتمسك بكل ما وصل إلينا سواء أكان هناك علة في المتن أم لا، مدافع عن أصحاب السند بشتى الطرق بصرف النظر عن منطقيتها أو عقلانيتها يتهم - كالعادة - الرأي الأول بأنه مشكك في الصحابة والسنة والدين، إلى آخر تلك الاتهامات على الرغم من أن الرأي الثاني لا ينكر سبب عزل أبي هريرة ولكن يحاول إيجاد تبريرات تشير إلى أن خطأ أبا هريرة هو في الاشتغال بالاتجار وليس الأمانة، وإن كان هذا التبرير يدين صاحبه بسبب أن الوالي من المفترض أن يتنبه ويشتغل بوظيفته الأساسية والإهمال فيها يُعد إهمالاً للأمانة، إلا أن الرأي الثاني يجاهد في تبرير الأخطاء، وما نتيجة ذلك إلا تشويه العقلية الإسلامية وفتح الباب لتوظيف الدين لكل من سولت له نفسه أن يجنى المال أو يتبوأ السلطة أو الاثنين معاً من خلال استغلال الدين.

شكل تعارض المعايير ووجود كم هائل يقدر بالآلاف من الأحاديث الضعيفة بكل أنواعها، وأيضاً تعارض المتن مع السند الصحيح في الكثير من الأحاديث، الأرض الخصبة لاستغلال مقولة "قال الرسول: كذا وكذا" كآلية من آليات توظيف الدين من قِبَل الأفراد أو الجماعات والحركات الدينية لجمع الأتباع بهدف الوصول للسلطة والمال، ويتأتى ذلك عن طريق إلهاء عقول الناس بقشور الأمور والدخول مع الآخر في معارك مذهبية لا طائل منها إلا تشتت الهوية واصطناع مخالفة وعصيان "الآخر" لإثبات صحة "الأنا" وأيضاً لزيادة عدد الأتباع.

ومعركة الحجاب والنقاب دليل على ما سبق، فالمروجون للنقاب يقولون إن الإسلام حرم الزنا، وإن كشف الوجه ذريعة إليه، فهو حرام لما ينشأ عنه من عصيان، مستدلين على ذلك بقوله تعالى "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ" - النور: ٣١، وما روى عن عائشة: "كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات، فإذا جازوا بنا أسدلت إحدانا جلبابها عن رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه"، وفي رأيهم يُعد ذلك الموضوع من الموضوعات الرئيسة في الدين الإسلامي، وكأن قوة الأمة والتطور والتنمية والعدالة بل والدين كله مختزل أو كامن في هذا الموضوع.

إن التأويل في غير موضعه والاستدلال بجزء من أية وإهمال أو ترك الجزء الآخر، وتأويل صحيح الحديث بما يناسب الغرض الشخصي أو التشبث بضعيف الحديث، هو في الواقع من آليات توظيف الدين التي تُخرج الموضوع عن مساره الصحيح، فالآية كاملة: "وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" - النور: ٣١

لاشك أن المعنى المباشر بهذا الصدد واضح في الآية الكريمة، فالنهي عن إبداء الزينة به من الاستثناء المكرر، الأول في "إلا ما ظهر منها" والثاني في "إلا لبعولتهن" وما بعده من المحارم، ومعنى ما ظهر منها يفيد الوجه والكفين لقوله تعالى: "وليضربن بخمرهن على جيوبهن" ولم يقل: "على وجوههن" ومن جانب آخر: أوجب الإسلام كشف الوجه في الحج والصلوات كلها، فكيف يمكن أن يحرمه الله في الحياة العامة ويحلله في الأركان التعبدية؟ وقد رأى الرسول (ﷺ) الوجوه في الأسواق والمواسم ولم يحرمها.

يقول عز وجل في الآية نفسها: "قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ" - النور: ٣٠، فإن كانت الوجوه مغطاة بالخمار فمم يغض المؤمنون أبصارهم؟، إن الغض يكون عن مطالعة الوجوه بداهة ـ كما يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، حيث استدل على ذلك برأي المذاهب الفقهية الأربعة: فلا يلزم المرأة ستر وجهها وهي تسير في الطريق، وعلى الرجال غض البصر كما أمرهم الله عز وجل، أما بالنسبة لما رُوِيَ عن عائشة فإن هذا الحديث ضعيف من ناحية السند، شاذ من ناحية المتن.[٧٩]

يروج دعاة النقاب لهذا الحديث المردود مع أنهم يردون حديثاً خيراً منه حالاً وهو حديث عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي (ﷺ) وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها وقال: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وأشار إلى الوجه والكفين"، استند على ذلك علماء المذاهب الأربعة، قال بهذا أبو بكر

الجصاص وهو حنفي والقرطبي وهو مالكي والخازن وهو شافعي وابن كثير وهو سلفي وابن قدامة وهو حنبلي[80]، فلماذا إذن التشبث بما لا أساس له؟ والتأويل غير الصحيح؟ وما قيمة هذا الصراع في تنمية الأمة وحضارتها وأخلاقها؟.

إن التشبث بالحديث الضعيف بما فيه من الموضوعات السطحية التي تخلق تنازعات مع الآخر، هو في واقع الأمر لفت الأنظار للذات، وأيضاً الإحساس بتواجد كيان للذات، فعندما يقول الفرد أو الجموعة حديثاً يحتوي على الأمور السطحية الغريبة يتهافت الناس لمعرفة مصدر القائل أو الفتوى، ويأخذ ذلك من الجدل والأخذ والرد، يلفت ذلك الجدل الأنظار إلى المصدر، وحينئذ يحصل على الشهرة ويضم الأتباع في مساره داخل التنازع مع الآخر وهكذا، ووصل الأمر في التشبث بالضعيف لدرجة تحريم لحم البقر، "لحم البقر داء" حيث ادعوا أن هذا حديث للرسول(ﷺ).

ومن يتدبر القرآن الكريم يدرك أن الحديث لا قيمة له ومعلول المتن مهما كان سنده، لقد أباح الله عز وجل في كتابه العزيز طعام لحم البقر فكيف يكون داء؟، يقول في سورة الأنعام: "وَمِنَ الأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشاً كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ"، ثم يفصل ما أباح أكله فيقول: "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ" ثم يقول: "وَمِنَ الإِبْلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ" - الأنعام ١٤٢ - ١٤٤، وفي سورة الحج يقول: "وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"- الحج: ٣٦، والبدن هي الإبل والبقر والجاموس، فأين الداء؟[81]، من البدهي أن الإكثار في الأشياء عموماً به الداء، سواء أكان لحوماً أم غيرها، فلماذا يتشبث هؤلاء بأحاديث تتناقض متونها مع سندها؟ هل لإرضاء الذات ولفت الأنظار للتأكيد على الكيان؟ أم لمجرد القول بلا هدف؟، في الغالب للتأكيد على الذات والكيان وهو جوهر توظيف الدين وهدفه.

لقد وقفت رضي الله تعالى عنها وقفة شجاعة عندما سمعت حديثاً يتناقض متنه مع القرآن الكريم فأنكرته ورفضته، وهو حديث: "أن الميت يُعذب ببكاء أهله عليه" فأنكرته وحلفت أن رسول الله (ﷺ) ما قاله، وقالت - بياناً لرفضها إياه-:أين منكم قول الله

سبحانه: "وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىَ" الأنعام: ١٦٤، فلقد ردت ما يخالف القرآن الكريم بجرأة وثقة، ومع ذلك فإن هذا الحديث المرفوض من عائشة ما يزال مثبتاً في الصحاح بل إن ابن سعد في طبقاته الكبرى كرره في بضعة أسانيد، يقول في ذلك الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: "وعندي أن ذلك المسلك الذي سلكته أم المؤمنين أساس لمحاكمة الصحاح إلى نصوص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن أجل ذلك كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهاد رحب، يعتمد على القرآن أولاً، فإذا وجدوا في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه، وإلا فالقرآن أولى بالاتباع"[٨٢]، وإن كان الأئمة قد رفضوا أحاديثاً صح سندها واعتل متنها، فلا يوجد تفسير للتشبث بتلك الحالات التي يعتل فيها متن الحديث إلا توظيف الدين لغايات سبق ذكرها.

٣- عوامل السيطرة:

إن المجالات الحياتية كثيرة وتوظيف الدين بآلية تأويل الصحيح وإخراجه عن سياقه التاريخي الواقعي الصحيح، والتشبث بضعيف الحديث والمتناقض في سنده مع متنه من حيث صحة السند واعتلال المتن أكثر من أن تحصى أمثلته، فمنها على سبيل المثال لا الحصر: ما رواه أبو داوود عن عائشة "لا تقطعوا اللحمة بالسكين فإنه من صنع الأعاجم وانهشوه نهشاً فإنه أهنأ وأمرأ"، بناء على ذلك قامت جماعة تحرم استعمال السكين في الأكل، وعند تدبر معنى المتن نجده متعارضاً ومتناقضاً مع حياة الرسول كلها، فلقد كان (ﷺ) "يستعمل الدينار الرومي والدرهم الفارسي وظل طيلة حياته على ذلك"[٨٣]، ولم يحرمها قط بحجة أنهما من صنع الأعاجم، والدين الإسلامي يحث على النظافة، فأي نظافة تلك التي في نهش الطعام؟، ومن جانب آخر ثبت في الصحيح أن الرسول (ﷺ) كان يستخدم السكين في تقطيع اللحم وهو يأكل، إذن فحديث أبي داود باطل ومردود، لم يجيء أمر بالأكل على الأرض أو نهي عن الأكل فوق الطاولة، ولا مكان لوجوب أو حرمة، لأن الأصل في الأشياء أنها حلال إلا ما حرمه الله عز وجل.

أ- رمزية الزي:

ومنها أيضاً في مجال الملبس ما ذكره البيهقي عن قول الرسول (ﷺ): "عليكم بالعمائم

فإنها سيماء الملائكة وأرخوها خلف ظهوركم"، ليس هذا فقط بل هناك عدة أحاديث في فضل العمائم رواها الترمذي وأبو داود، وهي جميعها لا قيمة لها كما قال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله عن الشيخ محمد حامد الفقي: "ليس في فضل العمامة حديث يصح"، وقد جاء في الحديث الصحيح: "كل ما شئت، والبس ما شئت ما أخطأتك خصلتان سرف ومخيلة"[(٨٤)] فالتحريم هنا واقع على الإسراف والخيلاء أو التباهي، ويتسق مع الآية الكريمة: "يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" - الأعراف: ٣١.

يتمسك البعض بتقصير الثوب أو السروال، وفي رأيهم أن هذا هو الزيّ الإسلامي السني، استناداً إلى حديث عن رسول الله (ﷺ) ورد في صحيح البخاري: "لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء"[(٨٥)] فحكموا على الناس بتقصير السروال أو الثوب ومَنْ لم يلتزم بذلك لا يُعد من أهل السنة والجماعة والسائرين على خطى منهج السلف وهو عاصي بحكم أن الله عز وجل لن ينظر إليه، لكن الحقيقة الموافقة لمقاصد الشريعة ليست بهذه الصورة ولا هذا المضمون المشار إليه، فعند تدبر الحديث ومعرفة سياقه الكامل وظروفه وملابساته يتضح المعنى الحقيقي، عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال رسول الله (ﷺ) "لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء، قال أبو بكر: يا رسول الله إن أحد شقي إزاري يسترخي، إلا أن أتعاهد ذلك منه؟، فقال النبي: لست مِمَنْ يصنعه خيلاء".

لا يشير السياق الكامل للحديث إلى موضوع التحريم الذي أشار إليه البعض والذي يكمن في طول الثوب أو السروال، ولكن موضوع التحريم واقع على الخيلاء أو التباهي والكبر، وما طول الثوب أو السروال إلا أحد مظاهره، والدليل على ذلك قول النبي للصديق حين أخبره عن حال إزاره بأنه ليس ممن يصنعه خيلاء، إذن التحريم في الخيلاء أو التباهي بجميع مظاهره سواء أكانت في طول الثوب أم في غيره كالمسكن والمأكل وما إلى ذلك مما يمكن أن يُستغل في مجال الخيلاء والتباهي والكبر.

يقول الله عز وجل: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ

الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ - الأعراف: ٣٢،٣٣، ومعنى هذا أن الله عز وجل لم يحرم على الناس زينة الله التي أخرجها للعباد، وحرم الفواحش والإثم والقول على الله بغير علم، مثل إباحة الحرام وتحريم الحلال، ولا يتأتى هذا إلا بتأويل النص الصحيح وإخراجه عن مقاصد الشريعة إما بقصد أو بغير قصد فالنتيجة سواء.

إن في تأويل النص مسارين، إما استخراج المعنى المتضمن في ألفاظه بما يتناسب مع مقاصد الشريعة والنصوص الأخرى القرآنية والنبوية، وإما أن يأخذ التأويل مساراً مغايراً عن المقاصد ويتعارض مع نص آخر أو كمالة النص أي الجزء الآخر منه، فسياق الحديث فيه جزآن، الأول: "لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء"، والمعنى المباشر فيه واضح من حيث تحريم الخيلاء، والثاني: قول الرسول (ﷺ) لأبي بكر: "لست ممن يصنعه خيلاء"، وفيه تأكيد على المعنى الأول، لماذا إذن التشبث بتأويل الحديث إلى معنى الأمر بتقصير الثوب وتحريم ماعدا ذلك؟، ولماذا أهمل المعنى المباشر الواضح في تحريم الخيلاء؟؟.

لقد تم توظيف الحديث عن طريق تأويله حتى يكون في ذلك الزيّ علامة مميزة للولاء لشيخ التيار أو زعيم المجموعة بحجة أنه الزيّ الإسلامي الذي أقره الرسول (ﷺ)، وتحريم ما عداه لضمان الانتماء والطاعة، وينحصر الفرد بين شيئين إما الواجب المفروض المعبر عنه في تقصير السروال وطاعة مشايخ الحركة أو التيار، وإما الوقوع في الحرام أو المعصية المعبر عنه في عدم طاعته، بحيث يكون الفرد واقع بين أمرين: إما معهم طائع لهم فيما يقولون من أمر ونهي أو عاص وفاسق... والكثير من التهم المشهورة..... بسبب عدم طاعة أوامرهم.

إن الإسلام دين الفطرة، لم يقر زياً معيناً، والمسلم يرتدي ما يشاء غير جانح إلى إسراف أو خيلاء، للنساء ملابس والأصل فيها أن تكون ساترة لهن وللرجال ملابس ولا حرج في أن تكون جميلة ملائمة لأعمالهم ومناسبة للمواقف الاجتماعية، والعبرة بالمضمون والجوهر والسلوك وليس بالشكل والمظهر الخالي من جوهره، قال ابن عباس: "رأيت على رسول الله أحسن ما يكون من الحلل"[٨٦].

ب- تضعيف هوية الأفراد في المجتمع:

مجال آخر مكمل لما سبق وإن اختلف عنه إلا أنه في السياق نفسه وهو توظيف الدين باستخدام الحديث، وهو الجانب الفكري الذي يجعل من الفرد ضعيفاً مسكيناً فقيراً طائعاً لأسياده ـ زعماء التيار أو الجماعة ـ لأن في ذلك ضماناً للطاعة، طاعة الضعفاء المساكين، وهذا الجانب هو ما يحرص عليه أصحاب النظم الدكتاتورية من جعل حياة شعوبهم متصفة بالفقر والجوع والمسكنة والضعف ولكن بآليات مختلفة، فالأول يصبغه بالصبغة الدينية وتأويل الأحاديث والمواقف التراثية، أما الثاني بالمقولات السياسية والقرارات الإدارية السلطوية.

يروي هؤلاء الكثير من الأحاديث منها الضعيف ومنها المبتور عن سياقه الكامل، ومنها متناقض السند والمتن، ومنها المتناقض مع بعضه البعض ومع القرآن أيضاً، وذلك عن الترغيب في الفقر وزهد الدنيا والمسكنة والضعف، على الرغم من أن العشرة المبشرين بالجنة كانوا من أغنياء المسلمين ومنهم سعد بن أبي وقاص الذي عاد سلمان الفارسي في مرضه فرآه يبكي، فقال له سعد: ما يبكيك يا أخي؟ أليس قد صحبت رسول الله (ﷺ)؟ قال سلمان: ما أبكي واحدة من اثنتين، ضنًّا على الدنيا ولا كراهية للآخرة، ولكن رسول الله (ﷺ) عهد إلينا عهداً، وما أراني إلا قد تعديت، قال سعد: وما عهد إليك؟ قال: عهد إلينا أنه يكفي أحدكم مثل زاد الراكب، ولا أراني إلا قد تعديت، وأما أنت يا سعد فاتق الله في حكمك إذا حكمت، وعند قسمك إذا قسمت وعند همك إذا هممت، وقد جاء في صحيح ابن حيان أن مال سلمان جُمع بعد وفاته فبلغ خمسة عشر درهماً[(٨٧)].

إن متن هذه القصة يصور مشاعر سلمان المفرطة التي أدت به إلى البكاء، ولكن لماذا كل هذه المشاعر المفرطة؟، الإجابة: لأن عنده خمسة عشر درهماً ليس الندم على طريقة الحصول عليها، لأن سلمان صحابي وحصل عليها بطريق شريف، ولكن الندم في هذه القصة على وجود الدراهم نفسها وهو مبلغ قليل لا يذكر ولا قيمة له آنذاك، والبكاء على ماذا؟ ألم يسمع سلمان رضيَّ الله عنه قول الله عز وجل ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾ – الأعراف: ٣٢–، هل يصح البكاء على ما أحل الله عز وجل؟، والمثير في القصة قيمة

المبلغ، ألم يسمع سلمان قول الرسول (ﷺ): إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس؟، ألم يجعل الله عز وجل الميراث حلالاً طيباً ووضع فيه نظاماً معيارياً دقيقاً في القرآن؟ لماذا إذن تصور لنا هذه القصة أن ميراث خمسة عشر درهماً مشكلة يبكي عليها سلمان وينفعل وكأنها جريمة؟

ليست المشكلة في امتلاك المال الواسع، فالله عز وجل يبسط الرزق لمن يشاء بغير حساب، بل المشكلة في طريقة الحصول عليه، فلقد كان عثمان بن عفان غنياً ولم ينكر عليه الرسول ذلك، وهناك وقائع كثيرة تدحض اعتبار الفقر وعدم التوريث حكماً عاماً، لأن الواقع أن حديث سلمان ليس إلا تعبيراً عن حالة نفسية خاصة ولا يعطي حكماً شرعياً عاماً، ومن هذه الوقائع أن رسول الله (ﷺ) قد أقطع الصحابة قطعاً من الأرض وخصصها لهم للاستفادة منها وانتقال ملكيتها إليهم إذا استصلحوها وزرعوها ولم يكونوا من الفقراء، وإن لم يستصلحوها في خلال ثلاث سنوات تُسترد منهم.

لقد اقتطع الرسول (ﷺ) لعليّ بن أبي طالب وأقطع كذلك لغير عليّ، وأيضاً أقطع أبا بكر وعمر رضيً الله عنهما، وبلال بن حارث المزني وغيرهم، حيث أقطع الرسول (ﷺ) بلال المزني أرض العقيق، فلما كان حكم عمر بن الخطاب، قال عمر لبلال: إن رسول الله (ﷺ) لم يقطعك لتحتجزه عن الناس، وإنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي[٨٨]، وهذا يدل على حث الإسلام على التمكين في الأرض بالطرق المشروعة بهدف تدعيم الحق والدين، فلم يحرم الرسول (ﷺ) الثراء على أحد من الصحابة مثل عبد الرحمن بن عوف الذي كان من الأغنياء، وجعل الرغبة في الثراء وسيلة لهدف أسمى، فعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ﷺ) "من سره أن يبسط عليه في رزقه وينسأ في أثره فليصل رحمه"[٨٩].

يتضح المقصود من توظيف تلك الأحاديث التي تدعو إلى الضعف والفقر سواء أكان ذلك بتأويل الصحيح أم التشبث بالضعيف، وهو جعل الأتباع ضعفاء فقراء ذات هوية مشتتة، فيسهل على من يقومون بالتوظيف السيطرة على الناس، ويجعلونهم في حالة طاعة دائمة باستخدام المقولات الدينية وتوظيفها من جانب وحالة الضعف والفقر والقهر الغالبة على الأتباع من جانب آخر، وهذا واضح عند زعماء الحركات الدينية،

نراهم أغنياء وحساباتهم بمصارف الدول الغربية ويحثون الناس على الضعف والفقر، ويوهمونهم بأن ذلك من جوهر الدين ووسيلة الوصول للجنة، وحقيقة الأمر أن في ذلك وسيلة لضمان سيطرة الزعماء على الأتباع واستمراراً لسلطتهم.

رابعاً: تقديس التراث:

يُعد التراث بما يحويه من إيجابيات وسلبيات مادة خصبة، يُستمد منها الأفكار التي يُراد توظيفها لصالح سلطة رئيس الحركة – في المستوى الجماعي- أو لصالح السلطة السياسية – في المستوى السلطوي-، أو لصالح الشخص – في المستوى الفردي الشخصي-، كل يقوم باستقراء الوقائع التاريخية من التراث ويوظفها لصالحه، بصرف النظر عن صحة الاستقراء من الناحية العلمية التاريخية وظروف الوقائع وملابساتها وحيثياتها، فالمهم هو استنتاج الفكرة المُدعِمة لصالح القائم بالتوظيف، حتى وصل الأمر إلى استنتاج أكثر من فكرة تتناقض الواحدة مع الأخرى من الواقعة الواحدة، وكأن التراث مادة تُطوَّع حسبما يُراد منها وفقاً لقاعدة "المصالح"، وإن كان مصدر الاستقراء واستنتاج الأفكار أو الآراء أو الأحكام مقدساً لزم منه أن تكون الاستنتاجات مقدسة أيضاً، وبذلك تلزم الطاعة المطلقة من الأتباع أو المحكومين، تبعاً لمستوى التوظيف، ولكي تتضح مسالة التوظيف نتطرق إلى مفهوم التراث ودلالاته وكيفية تقديسه وتوظيفه.

١-مفهوم التراث ودلالته:

التراث لفظة واسعة الدلالة، وهي من مادة (ورث) وتعني الإرث والورث والميراث،[٩٠] وهو ما يرثه الإنسان من والديه أو أقاربه من مال في صوره المتنوعة سواء أكانت نقدية أم عينية، وبعض اللغويين أدخل مفهوم الحسب أو السلطة في دلالة الميراث، لذا فرقوا بين الورث والإرث، الأول يختص بالمال والثاني بالحسب، ولم تتداول كلمة التراث بالدلالة الحديثة في الماضي حيث وردت في القرآن الكريم بمعنى الإرث وذلك في قوله تعالى: "وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمّاً" –الفجر: ١٩، ومعنى اللَّم الجمع بين الحلال والحرام أي الجمع بين النصيب الحلال من الميراث والاعتداء على نصيب الغير فيه،

وتكون دلالة لفظة التراث هنا لا تعني المفهوم الحديث ولكن تدل على ما كان يملكه المتوفي في حياته وآلت ملكيته لورثته بعد وفاته.

وهذه الدلالة هي التي حظيت باهتمام الفقهاء من الحقبة الزمنية الأولى للإسلام وظهور علم الفقه إلى الآن، حسب ما قرره القرآن الكريم من أنصبة معلومة ومحددة وفق نظام محدد للميراث، ولما في ذلك من أهمية في المجتمع احتلت تلك الدلالة نصيباً أساسياً في المجال القضائي، لأن الدين مصدر من مصادر القانون في المجتمعات وعلى الأخص الإسلامية، ولما كان أفراد المجتمع ليسوا جميعاً من المسلمين فهناك أديان أخرى في المجتمع الإسلامي فإن دلالة التراث المعبرة عن الإرث في الأديان الأخرى هي أيضاً أخذت نصيباً وافراً من الاهتمام في القضاء.

وجدير بالذكر أن كلمة Patrimoine في الإنجليزية، وكلمة Héritage في الفرنسية تحمل المضمون نفسه المعبر عن ما تركه المتوفي لخلفه، وإن كانت الكلمة قد استُعملت في الفرنسية بمعنى مجازي ضيق للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة عن التراث الروحي، ولكن حتى في هذه الحالة يظل معنى الكلمة ضيقاً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر، فالشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافقين لمفهوم التراث كما تتداوله الخطابات المعاصرة في العقلية العربية تخلو منها مقابلات هذه الكلمة في اللغة الأجنبية المعاصرة[٩١].

لقد ظلت دلالة اللفظة كما جاءت في المعاجم اللغوية القديمة وكذلك القرآن الكريم والتي تحمل مضمون ما تركه المتوفى لخلفه، وبالتالي مضمون الملكية المعبر عن خصائص معينة تنطوي عليه من حق انتفاع واستغلال وحرية التصرف ومنع الآخر منه، ظلت هذه الدلالة مؤثرة في المفهوم المعاصر للتراث في العقلية العربية، والذي يحتوي على المضامين الأيديولوجية للموروث الثقافي في جميع المجالات، فاعتبر العقل العربي هذا الموروث ملكاً له، فأقصى الموروث الموجود في المجتمعات العربية الخاص بالعرقيات المغايرة، وأيضاً الأديان الأخرى في الفترة الزمنية سواء أكانت قبل الإسلام أو بعده، على الرغم من التأثيرات الواضحة لها، ومن جانب آخر سَبَبَ ذلك صراعاً واضحاً في الساحة العربية اليوم بين الموروث المملوك وبين المعاصرة والحداثة والتطور الوارد بطبعه أو بطبيعة الحال

من الهويات الأخرى، وما نشأ عنه من قضايا ومشكلات تتعلق بالتراث والمعاصرة وقدرة التراث على التعامل مع الحديث والمعاصر(٩٢).

ومفهوم التراث المتداول حديثاً والذي يحتوى على المضمون الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني الموروث من الماضي المحاط بحالة نفسية أيديولوجية في الهوية العربية لم يكن متداولاً في التراث نفسه، وهناك اتجاه يُرجع ذلك إلى العامل الزمني، فلكي نعتبر ما أنتجه الماضي في مجتمع ما موروثاً يجب أن يكون قد مضى زمناً طويلاً تكون حصيلته ميراثاً، تَكَوّن هذا الميراث لدى الهوية العربية عبر أكثر من ألف وثلاثمائة عام بصرف النظر عن اختلافات نوعية الإنتاج في فترات الازدهار والاضمحلال فهو مجموع ما أُنتج في تلك الفترة، وبالتالي من الصعب التحدث عن تراث بهذا المدلول خلال فترة إنتاجه، وعلى الأخص أن فترة إنتاج لمجتمع يمكن اعتباره تراثاً تكون ذات فترات تقاس بالقرون وليس بالعقود، وهذا ما جعل العقل العربي لم يستخدم لفظة التراث بالمفهوم الثقافي الفكري في فترة التكوين، وبعد أن اكتملت الفترة بدأ المعاصرون التحدث عنها بالدلالة الحديثة.

ويمكن انتقاد هذا الاتجاه الذي يحاول تبرير عدم استخدام لفظة التراث بالمدلول الفكري الثقافي قديماً باستخدام العامل الزمني، لأنه إن كان العامل الزمني جعل استخدام المدلول الفكري للفظة قد ظهر حديثاً أي في النصف الأول من القرن الماضي، فماذا لم يعتبر من كانوا في القرن العاشر الهجري الفترة السابقة عليهم تراثاً بالمدلول الثقافي؟ على الرغم من أن الفترة السابقة عليهم ليست بالقليلة، ولماذا اعتبرها العقل العربي في الفترة الحديثة تراثاً؟، لذا فإن الاحتجاج بالعامل الزمني لعدم استخدام اللفظة بالمدلول الثقافي المشحون بالحالة النفسية الوجدانية احتجاج ضعيف.

والبعض يقسم الفترة الزمنية إلى جزئين في محاولة لتبرير عدم استخدام اللفظة بالمدلول الثقافي قديماً متخذاً من مطلع القرن الماضي محوراً أساسياً للتفرقة بينهما، مشيراً إليها بفترة اليقظة العربية الحديثة، فرأى أن لفظة التراث دلت على انتقال ملكية المتوفى إلى الورثة في خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي، وبعد اليقظة أخذ المفهوم معنى آخر معبراً عن الموروث الثقافي والفكري

في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتراث بذلك يعبر عن التركة الفكرية والروحية التي تجمع بين العرب لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف، فإن كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء أشخاص السلف وحلول أشخاص الخلف محلهم، فإن التراث قد أصبح في الوعي العربي المعاصر بعد فترة اليقظة العربية عنواناً على حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر[٩٣].

ويشير ذلك الاتجاه إلى أن هذا المعنى السابق هو المضمون الحي في النفس الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية مقوماً من مقومات الذات العربية وعنصراً أساسياً ورئيساً من عناصر وحدتها، فيُنظر للتراث لا على أنه بقايا ثقافة ماضية، بل على أنه تمام الثقافة العربية المعاصرة في جميع المجالات، فيكون التراث بهذا المعنى الإطار المعرفي والأيديولوجي والوجداني في العقلية العربية المعاصرة، وبذلك المدلول يكون استعمال لفظة التراث استعمالاً نهضوياً في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، حيث يستقي الخطاب مضامينه من تراثه تبعاً لظروف النهضة العربية الحديثة [٩٤].

ويمكن انتقاد هذا الاتجاه من خلال فكرتين، الأولى: ارتكازه على فترة زمنية وصفها باليقظة العربية الحديثة أو اليقظة النهضوية العربية والتي أرجعها إلى بدايات القرن الماضي، وعندما ننظر في دلالة لفظة اليقظة أو النهضة – دلالة موحدة على سبيل المجاز– نجد تلك الألفاظ تدل على فترة تحول تطورية تنموية أفرزت بعد عدة عقود أو قرون مجتمعاً متطوراً حضارياً ذات استقلالية له قوة علمية وعسكرية وسياسية وفكرية واقتصادية كبيرة قياساً بما يحيط به من مجتمعات أخرى في العالم كله، هذه هي دلالة ألفاظ اليقظة والنهضة، فعند النظر في تاريخ أوروبا الحديث نجد فترة القرن السادس عشر الميلادي قد سُميت بفترة عصر النهضة، والتي دلت على فترة التحول التطورية المرتكزة على النمو الفكري والعلمي والاكتشافات والاختراعات، قد أنتجت بدورها عصراً جديداً يتسم بالتطور الفكري والعلمي والحياتي بعامة، حتى أصبح المجتمع الأوروبي منذ تلك الفترة إلى الآن في تصاعد مستمر في جميع المجالات، وهذا هو مدلول عصر النهضة، وإن لم يكن هناك تطوراً تنموياً من خلال الاعتماد على الذات فلا يدل هذا على نهضة أو يقظة.

إن بدايات القرن الماضي في تاريخ المجتمعات العربية لم يكن فيها بدايات علمية تطورية أو اختراعات غيرت مجرى العالم أو حتى بسيطة أو اكتشافات من أية نوع، لم يكن في تلك الفترة من أحداث إلا انفصال المجتمعات العربية عن التكوين السياسي للخلافة العثمانية، كانت المنظومة السياسية في ذلك الحين مبنية على فكرة الخلافة، وهي فكرة تاريخية حدثت بعد وفاة الرسول (ﷺ) واستمرت إلى بداية القرن الماضي، وعندما ضعفت سلطات الدولة العثمانية نتيجة لعوامل عدة ثارت الأقطار العربية على الخلافة العثمانية بهدف الانفصال عنها وتكوين دول منفصلة ذات سيادة ذاتية، فاعتبرت الأقطار العربية الخلافة العثمانية احتلالاً تركياً، على الرغم من أن منظومة الخلافة الإسلامية كانت هي السائدة عبر قرون طويلة بعد وفاة الرسول (ﷺ)، وما تغير فيها من حيث الهيكل السياسي سوى تغير قوميات الخلفاء وجميعهم مسلمون، نشبت حروب استعانت فيها الأقطار العربية بالإنجليز والفرنسيين ضد العثمانيين، وانتهت الخلافة العثمانية في بدايات القرن العشرين ١٩١٨م، ومنذ ذلك الوقت ظلت الأقطار العربية تحت قبضة الاستعمار الغربي سواء أكان عسكرياً أم سياسياً أم اقتصادياً، فأين تلك اليقظة أو النهضة التنموية؟

النتيجة من ذلك تكوين دول متنازعة كل واحدة منها تريد إقصاء الأخرى، والدليل على ذلك فشل ما سُمى بمشروع الوحدة العربية والوضع الراهن يسوده التباعية للغرب، منطقياً تتبع النتيجة مقدماتها، فإن كانت المقدمة تتبلور في الدلالة الحقيقة لليقظة أو النهضة للزم عنها نتيجة يتبلور فيها التقدم العلمي والفكري والقوة بجميع مجالاتها السياسية والعلمية في الوقت المعاصر للدول العربية، والواقع خلاف ذلك، إذن من المبالغة وصف تلك الفترة بخطاب يعبر عن مدلولات نهضوية تطورية، وكان يمكن وصف تلك الفترة بمدلولات تعبر عن تغيير في هيكل منظومة سياسية ماضية بمنظومة سياسية أخرى كحقبة تاريخية للمجتمعات العربية بعيدة عن الخطاب الإنشائي المدحي المفرغ من محتواه.

أما الانتقاد الثاني يكمن في محور الاتجاه المبني على حضور السلف في الخلف، وهذا يعنى أن الخلف خلال معالجتهم لمشكلات أمور عصرهم يكون حاضراً فيهم أنماط تفكير السلف، ويستتبع ذلك عدة أمور منها: أن عقلية السلف تكون قيداً أو سوراً مغلقاً لعقلية الخلف، مما ينتج عنه عمليات تكرار آراء السلف، ويشكل ذلك حاجزاً منيعاً للتطور،

ليس نقصاً في عقلية السلف بل لتغير الموضوعات والمشكلات الناجمة عن طابع العصر، فما قد يصلح في فترة زمنية ماضية قد لا يصلح في فترة لاحقة، ومنها أيضاً: أن الموضوعات المستحدثة تتطلب عقلية مختلفة في أنماط تفكيرها عما كانت عليه عقلية السلف، ومنها أيضاً: نشأة مشكلة الصراع بين التراث فيما يحتويه وبين التجديد والتطور وهذا ما يُعرف بقضية الأصالة والتجديد.

وإن كان المقصود بمفهوم اليقظة أو النهضة عند ذلك الاتجاه ظهور بعض الحركات التي تُوصف بالإسلامية مثل حركة محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢م)، فإن البعض يرى فيها التشدد وليس الإصلاح والتطور، ومن جانب آخر كانت جزءاً من الصراع الناشب بين الأقطار العربية والخلافة العثمانية حين تبنى الدعوة الوهابية آل سعود وأسفر اللقاء عن قيام كيان سياسي فيما بين نجد والأحساء يحاول الانفصال عن العثمانيين، كل منهما يعتبر الآخر عدواً له، اعتبر الخليفة الوهابية حركة تمردية على الكيان السياسي القائم آنذاك، واتهم الوهابيون الخليفة العثماني بالتهاون في الدين والعجز أمام أعداء الإسلام فحارب كل منهما الآخر، أما عن ظهور مصلحين في أواخر القرن التاسع عشر مثل جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) وخير الدين التونسي (ت ١٨٩٩م) وعبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٣م) ومحمد عبده (ت ١٩٠٥م)، فعلى الرغم من القيمة الفكرية التي كانت في كتاباتهم إلا أنها قد هُمشت حينئذ ومعظمهم قد نُفي ومنهم من دُس له السم وتوفي كعبد الرحمن الكواكبي، ولم تؤسَس المجتمعات العربية الحديثة بناء على أفكارهم، بل أخذت الأمور تسير في خُطاً مغايرة تبعاً لظروف سياسية دولية، وظلت أعمالهم جزءاً من عملية تطورية تنموية لأنه إن كانت كذلك لسارت الأمور اليوم على غير ما هي عليه.

إن كان التفسير الزمني لم يستطيع تقديم التفسير المقنع لعدم استخدام لفظة التراث بالدلالة الثقافية إلا في الفترة الحديثة، وكذلك الاتجاه الذي ارتكز على فترة القرن الماضي والذي وصفها باليقظة النهضوية العربية، فإن هناك تفسيراً آخر أكثر عقلانية وهو التفسير النفسي للهوية العربية -بعيداً عن التعصب- حيث يرى أن استخدام لفظة التراث حديثاً بالدلالة الثقافية جاء كرد فعل للعقلية العربية أمام النهضة والتقدم الغربي كميكانيزم دفاعي عن الذات العربية، لتبرير موقفه الراهن المتمثل في الفارق التطوري الهائل بينه

وبين العقل الغربي وواقعه، ومحتوى هذا التبرير: إن كان لديهم حضارة مادية متفوقة فإن لدينا حضارة تراثية ثقافية ماضية، فإن كان عندهم فنحن أيضاً عندنا.

أخذ العقل العربي يبحث في الماضي عن أشياء يقدمها أمام الآخر وفي الوقت نفسه أمام ذاته لتخفيف حدة المشاعر الناجمة عن موقفه الراهن، فالإحساس الناجم عن تفوق الآخر تفوقاً كبيراً في جميع المجالات تكمن فيه مشاعر الإحباط والفشل والتوتر والصراع مع الذات، لذا كان على العقل العربي السير في أحد الطريقين: إما أن يعمل محاولاً التقدم وتقليل الفجوة بينه وبين الآخر، وإما أن يسكن ويستسلم ويستعمل ما أنتجه الآخر، ويقوم بالبحث في الماضي عن أمجاد يقدمها أمام ذاته قبل أن يقدمها أمام الآخر ليقلل حدة تلك المشاعر، فيشعر أن لديه حضارة كما أن للآخر حضارة، فهو إذن – في المخيلة النفسية وليس في الواقع الحقيقي- لديه مثل ما لدى الآخر وهو غير مُقَصر ومتطور أيضاً، بذلك ظهر مدلول التراث بالمعنى الحديث المُحمل بالانفعال الوجداني والذي يدل على الميراث الفكري الثقافي الذي تركه لنا السلف.

٢- تقديس آراء الأقدمين وتوظيفها:

لا شك لأن التراث بما يحتويه من آراء وأفكار وثقافة وأحكام تختص بالموضوعات الحياتية سواء أكانت شرعية أم مصبوغة بالصبغة الدينية من المكونات الأساسية لبنية الهوية العربية، أثره متغلغل ليس في العقلية العربية المعاصرة فحسب بل في وجدان الهوية ذاتها، حتى أصبح موضوع التراث وكيفية التعامل معه إشكالاً في العصر الراهن بما نتج من تساؤلات كثيرة، أفرزت تنازعات وصراعات مذهبية ومعرفية وثقافية بين مؤيد ومعارض وموفق بين التراث والمعاصرة أو الحداثة.

عملت من خلال ما سبق تيارات وحركات على تقديس آراء الأقدمين لما في ذلك من صالح لهم، فقدسوا التراث وعظموه، وخلطوا بين ما هو مقدس وما هو غير مقدس، لديهم تداخل معرفي بين الفكر المجرد (النظرية) وبين الواقع (التطبيق)، أي الأحداث والوقائع التاريخية التي حدثت في الماضي في عهد التابعين وتابعي التابعين والعصور التي تليها، تمسك أصحاب هذا الاتجاه بالوقائع التاريخية وجميع الأحداث والأقوال والآراء واعتبروها صالحة في كل زمان ومكان، وكأنها الفكر الكلي بصرف النظر عن الظروف

والملابسات الخاصة بها، على الرغم من أن آراء الأقدمين التي اتُخذت بصدد تلك الأحداث والوقائع، إن كانت تصلح في عصرها فليس من الضروري أن تكون صالحة في العصور التي تليها.

ولقد خلط أصحاب هذا الاتجاه بين الدين وآراء الأقدمين (التراث) خلطاً معرفياً، وكأن الموروث هو استمرار للدين، فقدسوه كله، معتبرين أنه ليس أمامنا سوى أن نغرف من بحيرة الماضي السحرية لحل مشكلات الحاضر، ويربطون بشكل تعسفي بين الماضي والحاضر، فما كان في الماضي فهو حلال، والحادث حرام طالما لم يقره السلف، والبعض من هذا التيار يدخله من باب "كل بدعة ضلالة" غير مفرق بين الموضوعات الدينية الفقهية وغير الفقهية، على الرغم من أن المقصود بموضوع "البدعة" هو إدخال تغيير أو تبديل في أصول الدين الإسلامي وتكاليفه من حيث الأركان الخمسة، وليس جميع موضوعات الحياة الإنسانية ومتغيراتها، "يقفز هؤلاء حقبة تطورية تفاعلية تقرب إلى أكثر من عشرة قرون، ولا جديد تحت الشمس، مع إغفال كل التغيرات الهائلة في أساليب الحياة ونمطها الفكري وتطوراتها التكنولوجية والتصورية للمفاهيم الاجتماعية"[٩٥].

يمكن القول أن تقديس التراث إنما يرجع لعاملين، الأول: المستوى العلمي التطوري الحالي للمجتمعات العربية بالمقارنة بالمجتمعات الأوروبية والفارق الكبير بينهما مما أدى إلى حالة من مشاعر الدونية أمام الآخر، وهذه الحالة من المشاعر تتقبل فكرة وضع التراث أمام الآخر وتبجيله، والثاني: توظيف التراث عن طريق تقديسه لما في القدسية خاصية الإلزام والطاعة، وبهذه الخاصية يُعد التراث مصدراً خصباً للتدليل والإثبات على الآراء التي تمليها الحركات المصبوغة بالصبغة الدينية، ولذا فهو آلة توظيف فعالة.

لا شك أن العامل الأول الذي يشير إلى المستوى الفكري والعلمي الحالي للهوية العربية أدى بصورة آلية إلى ظهور العامل الثاني المتمثل في عملية التوظيف عند الحركات الإسلامية، حيث رأى ذلك الاتجاه أن سبب تدهور العقل العربي إنما يرجع إلى بُعده عن آراء الأقدمين أو التراث، وذهب أصحابه إلى التمسك بالقشور دون المضمون، وغلب على خطابهم طابع الحماس الشعري والخطابي في تعامله مع ظاهرة العلم في التراث، وتعاملوا مع آراء الأقدمين بالتقديس والمبالغة، وكأن جميع ما ورد في آرائهم هو عبارة عن

حلول لكل المشكلات المعاصرة، وأن القدماء قد قالوا الكلمة الفصل في كل شيء، الفكر والطب وعلوم الطبيعة والرياضيات وعلم المناهج والسياسة والاقتصاد.

ولقد رأى هذا الاتجاه في تقديس الماضي الخلاص من الأزمات الحاضرة، ولأن من المتعذر في الزمن المعاصر تطبيق تلك الآراء والتي كانت تختص في أغلب الأحيان بظروف عصرها، أخذ هؤلاء الأسماء دون المسمى واتجهوا إلى القشور الظاهرية والشكل الظاهري مما نتج عنه تناقضاً بين الظاهر أو الصورة والمضمون، وكأن في الأسماء دون المُسمى التقدم والتطور والأخلاق والحل الأمثل للمشكلات المعاصرة.

كما استخدم هؤلاء سلاحاً قد استُعمل عبر التاريخ، لذا فهو تراثي أيضاً، وهو سلاح التكفير والاتهام بالفسق ومخالفة السلف والعداء للإسلام والمسلمين، يُصوب ذلك السلاح ويُطلق ضد الفكر النقدي الموجه لآراء الأقدمين أو ضد مصالح الحركة الدينية موضوع النقد، ومن ضمن هذه الاتهامات، الاتهام بالعلمانية على الرغم من عدم معرفة هؤلاء بمعنى أو مدلول العلمانية أو نشأتها التاريخية التي ظهرت في أوروبا تحت دعوى التخلص من سيطرة الكنيسة على الدولة، فالاتهام بالعلمانية هو اقتباس وتقليد للكنسية في العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة، والغريب في الأمر أن الاتجاه المقدس للتراث يردد النهي عن التشبه باليهود والنصارى وتحريم هذا التشبه.

يتصف الاتجاه المقدس للتراث بالصبغة العدائية للفكر النقدي الذي يرى في التراث أنه مجرد آراء الأقدمين، والأمر لا يستحق التقديس لأن آراء الأقدمين غير مقدسة ولا يصح أن تعامل على أنها ركن من أركان الإسلام، وحقيقة تلك الآراء لا تتعدى كونها آراء نابعة من خلال ظروف عصورها المختلفة، والدليل على ذلك اختلاف وجهات نظر الأقدمين في كثير من المسائل، ليس في العصور المختلفة فحسب بل في العصر الواحد كذلك، وإن كان أصحاب تقديس التراث يعلنون مقولة: كُل يؤخذ منه ويُرد إلا الرسول (ﷺ) (القرآن والسنة)"، إلا أن هذا الزعم ظاهرياً فقط وعند توجيه النقد سواء أكان نقداً بناءاً أم غيره فعلى حد سواء، تظهر النزعة العدائية التكفيرية المرتبطة بكم هائل من الاتهامات.

ويظهر في خطاب هذا الاتجاه - أثر بدوره على الخطاب العربي - عند التعرض لمفهوم التراث فكرة إقصاء الآخر واستبعاده، سواء أكان هذا الآخر في فترة ما قبل

الإسلام أم من دين غير الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية، مثال ذلك: إن الإسلام عندما دخل مصر كان بها تاريخاً من التنظيمات الإدارية والاقتصادية وأيضاً العلوم الطبيعية كالهندسة المعمارية مثلاً، فلقد كان بها العديد من المظاهر الحضارية الناتجة من تاريخها الطويل، ولم يهدم الإسلام تلك التنظيمات، ولكن أدخل في الاقتصاد مفهوم الزكاة والجزية، وكذلك الخراج الذي أدخله عمر بن الخطاب في فترة خلافته وسارت عليه المنظومة الاقتصادية فيما بعد، والأساس الذي غيره الإسلام في المجتمع هو العقيدة الدينية وتكاليفها وأوامرها ونواهيها، تفاعل المصريون مع الديانة الإسلامية بجانب الديانة المسيحية بما لها من تاريخ طويل في مصر يُقَدَر بعدة قرون، وكذلك الآراء والتنظيمات والأفكار الرومانية التي تأثر بها المجتمع المصري بجانب ما أنتجه العقل المصري عبر تاريخه، كل هذا شكل وبلور تاريخ ذلك المجتمع في جميع مجالاته.

مثال آخر في منطقة الشام والعراق، كانت هناك حضارات وثقافات تمثلت في الحضارة البابلية والآشورية، وكذلك أثر الدولة الرومانية والديانة المسيحية بما لها من تنظيمات إدارية واقتصادية وحياتية وعلوم الطبيعة والطب والهندسة، وأيضاً لم يهدم الإسلام تلك التنظيمات بل اقتبس منها عمر بن الخطاب فكرة الدواوين من الروم، وعشور التجارة من الدول غير الإسلامية، باعتبار أن الضرائب الجمركية من أقدم الضرائب التي عرفتها المجتمعات الإنسانية فقد عرفتها مصر في عهد الفراعنة، وأول من فرضها في الدولة الإسلامية عمر بن الخطاب حيث عُرفت باسم المكوس أو عشور التجارة بنسب وشروط معينة [٩٦]، وتفاعل أهل الشام والعراق وفلسطين والأردن مع الإسلام بجانب الذين احتفظوا بدياناتهم من مسيحية ويهودية، مكملين مسيرة تلك الأقطار، حتى أصبح كل ذلك داخل تاريخ المجتمع العربي في صورة التراث وآراء الأقدمين.

استبعد خطابهم كل ما هو غير إسلامي، من منظور عدائي تكفيري، ليس هذا فحسب، بل اقتصروا على أقوال وآراء أئمة الدين والتي في رأيهم القول الفصل في كل شيء، العلوم الإنسانية والحياتية، السياسة والاقتصاد والإدارة ولا يخلو الأمر من العلوم الطبيعية كالطب والهندسة أيضاً، بصرف النظر عن الملائمة مع طبيعة العصر وتحدياته، فالزمن لديهم في حكم العدم، وكذلك المتغيرات والمستجدات والتحديات، وبالطبع

ليست كل الآراء الموجودة في التراث بل الآراء التي تتوافق مع مصالحهم الشخصية أولاً ومصالح التيار المذهبي المنتمين إليه ثانياً.

صَوَّر هؤلاء تاريخ المجتمعات الإسلامية صورة مخالفة للواقع وأحداثه، صورة وردية وكأن المجتمع كان يعيش في جنة الله في أرضه بفضل آراء وأفكار الأقدمين بخاصة أئمة الدين، معنى ذلك أن المشكلات الحالية قد أتت نتيجة عدم إمساك هؤلاء بزمام أمور السلطة، وأن التيارات الغيرية – أي غير الدينية– هي السبب فيها، وإن وصلوا للسلطة – أي التيار الديني– سوف يبدلون ويغيرون الأحوال، وسيعم الخير والعدل والرحمة في أرجاء المجتمع كما كان عليه أهل السلف والتراث، وطالما أن آراء السلف كانت سبباً في الخير والعدل ومستقاة من الشريعة– بصرف النظر عن صحة أو خطأ الاستقراء والاستنباط – إذن فإن آرائهم مقدسة، وطالما أن الجماعة الدينية امتداد لتلك الآراء المقدسة إذن لابد من طاعتها ومَنْ تسول له نفسه عدم الطاعة فهو في إعداد الفاسقين والعاصين، وهذه المنهجية تهدف إلى جمع الأتباع وضمان طاعتهم للتيار أو الجماعة أو الفرقة.

اقتبس هؤلاء أسماء الكيانات الإدارية والمالية والسياسية والاقتصادية القديمة ونادوا بإطلاقها على الكيانات الحديثة، وكأن في إطلاق الأسماء التراثية الحل الأمثل لمشكلات العصر، مثل: "أمير الجماعة" أو "المرشد العام" أو "الإمام" بدلاً من "الرئيس"، وفي مجال الإدارة لفظة "الديوان" بدلاً من "الوزارة"، وفي مجال الاقتصاد لفظة "بيت المال" بدلاً من "وزارة المالية"، وصل الأمر في إحدى الفرق بتبديل أسماء معاوني قائد الحركة من أسمائهم الحقيقية إلى أسماء الصحابة مثل أبي بكر وعمر، حدث هذا في الحركة المهدية بالسودان، لقد نظر هذا التيار إلى الأسماء دون النظر إلى المُسمى، وكأن المشكلة تكمن في الأسماء على الرغم من أن المشكلات تكمن في المُسمى والمضمون، ولعل ذلك يرجع إلى عدم وجود فكر واضح وحلول علمية سليمة للمشكلات المعاصرة، فيتجهون إلى المطالبة بتغيير الأسماء تبعاً للتراث المصبوغ بالقدسية لديهم، فيوهمون العامة بأن في تغيير الأسماء قدوة بالسلف وبالتالي تتحقق الجنة الأرضية والرخاء والعدل في المجتمع.

يُقصي هذا التيار الصراع على السلطة من التراث ويُدخله من باب التاريخ، على الرغم من أن التفرقة بين دلالتي التاريخ والتراث مفتعلة وليس لها أساس علمي أو

منطقي، مثل الصراع بين بني هاشم وبني أمية المتمثل في الجمل وصفين عام ٣٦هـ - ٣٧هـ، وكربلاء عام ٦١هـ، وثورة الحجاز عامي ٦٣هـ- ٦٤هـ، موقعة الزاب عام ١٣٢هـ، كذلك صراع العلويين والعباسيين، والجدير بالذكر أنهم يعتبرون ذلك فتنة، وكأن هناك طرف ثالث مغايراً في العرقية والدين قد فتن بين الأطراف المتصارعة فإذن ليس عليهم جناح أو لوم، ذلك لجعل التراث وأقوال الأقدمين خالية من الأخطاء، معصومة ومحفوظة من السهو والزلل، للاستشهاد بهم وبأقوالهم في العصر الحديث بما يتناسب ومصلحة الشخص أو التيار القائم بالتوظيف.

يمكن القول إن آليات توظيف الدين تتمثل في تأويل الآيات الكريمة وإخراجها عن المراد الصحيح، لجعل طاعة أولي الأمر طاعة مطلقة بجميع الأحوال والأوجه، وتحريم الخروج على وليّ الأمر بحسب الطلب والمصلحة الشخصية أو غير ذلك من الاعتبارات الخاصة، وتقديس المراكز الدينية كالإمام أو الوليّ، وتأويل الحديث الصحيح والتشبث بالضعيف، والاتخاذ من رمزية الزي وتضعيف الهوية وتقديس آراء الأقدمين عوامل للسيطرة، ورفض الرؤية النقدية واتهام الآخر بالتكفير والمعصية إن جاء بالفكر النقدي البناء، وهذه الآليات تُعد في واقع أمرها آليات سيطرة وسلطة مصبوغة بالصبغة الدينية لتأثير المقولات الدينية على عقول ونفوس الناس، كما يمكن التساؤل في هذا المقام، لماذا يتشبث هؤلاء بالسلطة؟ هل يقرر الإسلام نظاماً سياسياً واقتصادياً محدداً يريد هؤلاء الوصول إلى السلطة لتطبيقه؟ أم أن الإسلام يحتوي على مبادئ أخلاقية تصلح في مجالات عديدة ولم يقر بنظام سياسي أو اقتصادي محدد وترك الأمر والمتغيرات المستحدثة؟ هذا ما سيتضح في الفصل القادم.

هوامش الفصل الثاني

١- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه،دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٣٠-ص٣١.

٢- المرجع السابق، ص٣٧.

٣- المرجع السابق، ص٣٩.

٤- د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام،دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٩م، ص٢٠٢.

٥- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص٣٥.

٦- أخرجه بن حبان في صحيحه، حديث رقم ٢٢، أبو يعلى في مسنده، حديث ٣٤٨٠، ابن ماجة في سننه حديث رقم ٢٤٧٠ كتاب الرهون.

٧- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص٣٩.

٨- المرجع السابق، ص٤١.

٩- المرجع السابق، ص٤٣.

١٠- د. حسن حنفي، دراسات فلسفية،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص١٥٣.

١١- د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم، ص٢٠٧.

١٢- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م، ص٦٧.

، القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق،مؤسسة مطبوعاتي، طهران، ١٩٦٣م، ص٨٠.

، ابن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة،المكتبة العقائدية، النجف، ١٩٦٥م، ص١٠٣.

١٣- الكليني البغدادي، الكافي، تحقيق على أكبر الغفاري،دار الكتب الإسلامية،بيروت، ١٩٨٣م، ج٢/ ص٥٦-٦٠.

١٤- المرجع السابق، ج٢/ ص١٤٣.

١٥- الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي، المراجعات،مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م، ص٣٦.

١٦- المرجع السابق، ص١٢٤.

١٧- المرجع السابق، ص١٨.

١٨- الكليني، الكافي، ج٣/ ص١٠٦.

١٩- المرجع السابق، ج١/ ص٦٤.

٢٠- المرجع السابق، ج١/ ص٦٥.

٢١- المرجع السابق، ج١/ ص٦٨.

٢٢- الشيخ المفيد محمد بن النعمان، شرح عقائد الصدوق، طبعة إيران الثانية، د.ت، ص٦٨.

٢٣- المرجع السابق، ص٦٩-٧٠.

٢٤- المرجع السابق، ص١١٤ - ١١٦.

٢٥- د.على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ط٨،دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ج٢/ ص٣٥٦.

٢٦- الشهر ستاني، الملل والنحل،دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م، ج٢/ ص٢٨.

٢٧- د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط٣،دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م، ج١/ ص٢١٨.

٢٨- د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص١٦٢.

٢٩- د. إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية –الجذور- الأيديولوجية،الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٦٠.

٣٠- المرجع السابق،ص١٦٢.

٣١- فهمي هويدي، إيران من الداخل، نقلاً عن رجب البنا، الشيعة والسنة، ط٢،دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٢٣٩.

٣٢- المرجع السابق، ص٢٤١.

٣٣- المرجع السابق، ص٢٤٢.

٣٤- الطبري، تاريخ الأمم،دار المعارف، القاهرة، ١٩٢٩م، ج٤/ ص٣٤٠.

، النوبختي، فرق الشيعة، ص٢٠.

٣٥- للمزيد: سفر التثنية، الإصحاح الحادي والثلاثون، أيضاً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢/ ص١١، فلهوزن، الخوارج والشيعة،ط٣،وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م، ص١٧١.

٣٦- د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص١٦٢.

٣٧- د. مصطفي حجازي، التخلف الاجتماعي، ص١٤٣.

٣٨- المرجع السابق، ص١٤٤.

٣٩- ابن منظور، لسان العرب،دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٧م، ج٦/ ص٤٩٢١.

، الفيروز آبادي، القاموس المحيط،مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ج٤/ ص٤٠١.

٤٠- د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية،مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٥٤م، ج٢ / ص٨.
٤١- الحافظ بن أبى الدنيا، الأولياء،مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٦.
٤٢- أخرجه البخاري في صحيحه،دار الفكر،بيروت،١٩٧٣م، ج٨/ ص١٠٥.
٤٣- د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، ج٢/ ص١٢.
٤٤- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط٤،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م، ج٢/ ص٣٠.
٤٥- ابن كثير، قصص الأنبياء،المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٨١م، ص٥٦٢.
٤٦- متفق عليه، وأخرجه النووي في رياض الصالحين، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٠٢، ص١٠٣،وذكره ابن كثير في قصص الأنبياء، ص٦٢٦.
٤٧- القشيري، لطائف الإشارات، ط٢،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م، ج٣/ ص٧٠٩، والحديث رواه مسلم في صحيحه من حديث صهيب، ج٢/ ص٥٩٨.
٤٨- رواه مسلم في صحيحه، ج٢/ ص٣٥٦.
٤٩- رواه مسلم في صحيحه، ج٢/ ص٤٢٥.
٥٠- القشيري، الرسالة، ج٢/ ص٥٢٠.
٥١- د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، ج٢/ ص٦٥.
٥٢- المرجع السابق، ج٢/ ص٦٦، ٦٧.
٥٣- د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط٤،دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢م، ج٢/ ص١٠٨.
، النووي، بستان العارفين،المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٩٣٠م، ص٥٣.
٥٤- الحكيم الترمذي، ختم الأولياء،المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥م، ص٣٣٥.
٥٥- المرجع السابق، ص٣٤٧.
٥٦- المرجع السابق، ص٣٥٠.
٥٧- أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب،ترجمة وتعليق:د.إسعاد عبد الهادي قنديل،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م، ج٢/ ص٤٤٨.
٥٨- د. عبد الفتاح، الحكيم الترمذي، ج٢/ ص٢٦٣.
٥٩- الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص٣٣٦.

٦٠- المرجع السابق، ص٣٤٠.

٦١- د. عفيفي عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي،دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م، ص٤٥٩.

٦٢- المرجع السابق، ص٤٦١.

٦٣- المرجع السابق، ص٤٦٢.

٦٤- للمزيد عن الصراعات السياسية وأثرها في الهوية العربية: د. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات.

٦٥- د. عفيفي عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ص٤٦٢.

٦٦- المرجع السابق، ص٤٦٤.

٦٧- د. أحمد عمر هاشم، قواعد أصول الحديث،طبعة القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٤٥.

٦٨- المرجع السابق، ص١٦٤.

٦٩- المرجع السابق، ص٤٥ -٤٩.

٧٠- د. عفيفي طبارة، روح الدين، ص٤٦٦.

٧١- د. أحمد عمر هاشم، قواعد أصول الحديث، ص٨٨- ٩١.

٧٢- المرجع السابق، ص٣٧.

٧٣- د. عفيفي طبارة، روح الدين، ص٤٦٦.

٧٤- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: على محمد عمر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م، ج٥/ ص٢١٠.

، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط٧، تحقيق: شعيب الأرنؤوط،دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م، ج٢/ ص٦١٢.

٧٥- مسلم، الصحيح، ج٢، ص٢٣٠.

٧٦- الذهبي، تذكرة الحفاظ دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص١٧.

٧٧- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٥م، ج١/ ص٢٣.

٧٨- مسلم، الصحيح، ج١/ ص٢٠١، ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥/ ص٢٥٢.

٧٩- الشيخ محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط١٢،دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٤٧.

٨٠- المرجع السابق، ص٤٨-٥٠.

٨١- المرجع السابق، ص٢١.

٨٢- المرجع السابق، ص٢٣.

٨٣- د. أحمد حسن أحمد الحسنى، تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية،المطبعة الأردنية،عمان، ١٩٨١م، ص٧٦.

٨٤- محمد الغزالي، السنة النبوية، ص١٠٥.

٨٥- البخاري، حديث رقم ٥٤٤٦، ٥٤٤٧.

٨٦- محمد الغزالي، السنة النبوية، ص١٣٩.

٨٧- ابن حيان، صحيح بن حيان، حديث رقم ١٦١٢.

٨٨- يحيى بن آدم، كتاب الخراج،دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٧٨.

وأيضاً: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، ط٥،المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٦١.

٨٩- أبو داود، حديث ١٦٩٣.

٩٠- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث)

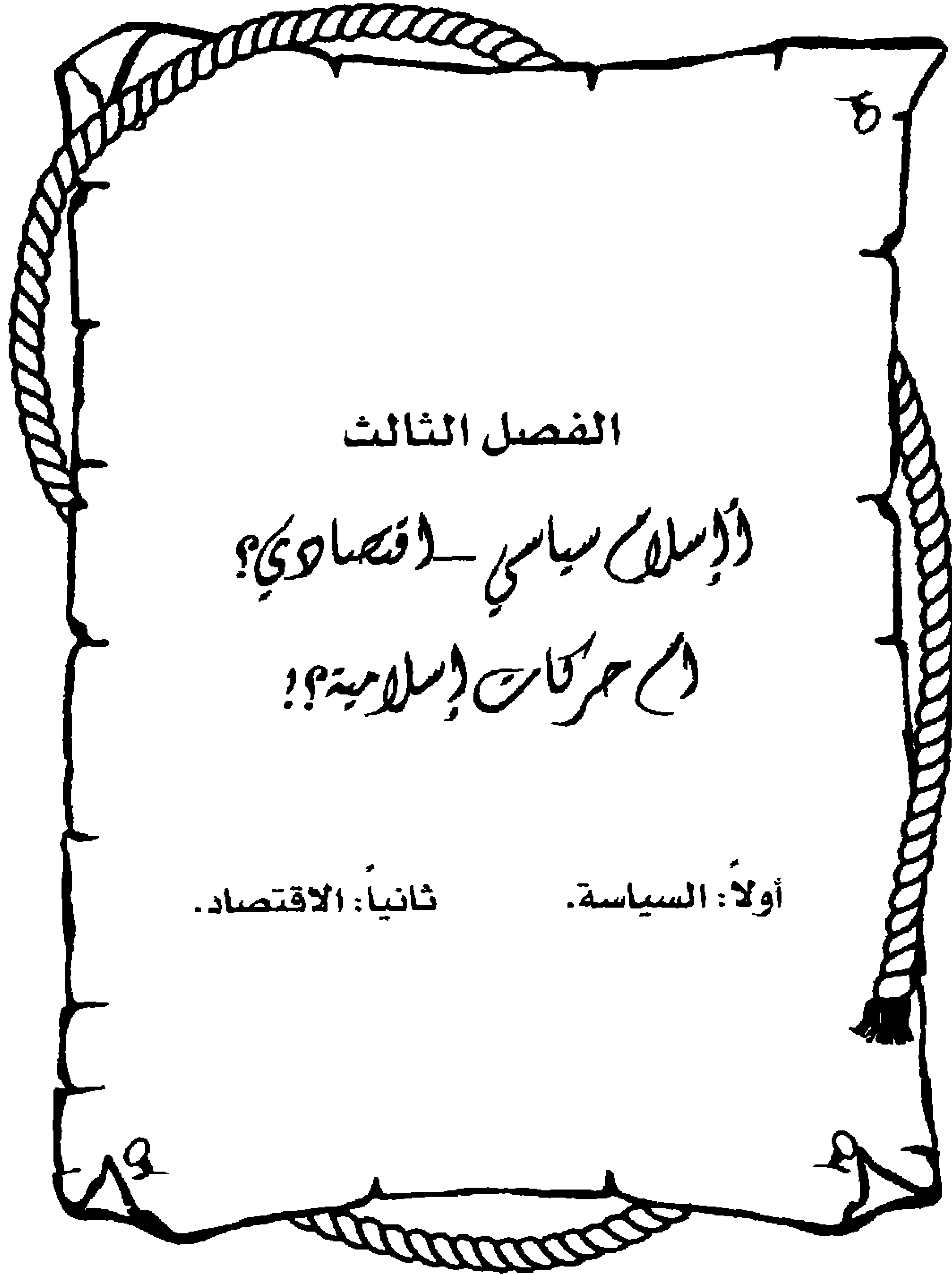
٩١- د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة،المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م، ص٢٣.

٩٢- د. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص١١٢.

٩٣- ٩٤- د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص٢٤.

٩٥- د. أحمد الربعى، محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره، بحوث المؤتمر الفلسفي للجامعة الأردنية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م، ص١٩٢.

٩٦- أبو يوسف، الخراج، ص١٣٢.



الفصل الثالث

أإسلام سياسي - اقتصادي؟
أم حركات إسلامية؟!

أولاً: السياسة.

ثانياً: الاقتصاد.

الفصل الثالث

إسلام سياسي – اقتصادي؛ أم حركات إسلامية؟!

يُعبر مصطلح "إسلام سياسي" عن وجود نظام سياسي أقره القرآن الكريم في سوره وآياته، أو أقرته السنة النبوية الشريفة في الأحاديث الصحيحة، أما مصطلح "حركات إسلامية" فهو يُعبر عن مجموعة من الأفراد ذات هيكل تنظيمي هرمي الشكل، على رأس الهرم فرد يمسك بزمام أمور الجموعة، يوجهها ويقوده بمقولات دينية تجاه موضوعات عدة، بصرف النظر عن صحة مواكبة واتساق المقولة مع الموضوع، تعتقد هذه الجموعة بأفكار دينية محددة تعمل على تحقيقها بصرف النظر عن مدى صحتها، لأن معيار صدق أو صحة هذه الأفكار مستمد من الشخص الجالس على رأس الهرم التنظيمي لتلك الجموعة، والذي عادة ما يرجعها إلى الدين وأهل السلف والتراث، يأخذها المستوى التالي لرأس الهرم ليعمل على غرسها في المستويات التالية لها وصولاً إلى قاعدة الهرم، تستخدم الجموعة المقولات الدينية كآليات للتوظيف بهدف الوصول للسلطة.

وجدير بالذكر أن هناك فرق بين مصطلح "حركات إسلامية" و"فرق إسلامية" حيث تختلف الثانية عن الأولى في الهدف والآلية والتنظيم، فلا تهدف الفرقة الإسلامية إلى الحصول على السلطة، فهي ليست ذات طابع سياسي، ولا تستخدم المقولات الدينية كأداة توظيف بغية الوصول لهدف، بل تعتقد بأفكار دينية محددة وتعمل على جمع الأدلة العقلية والنقلية – أي الكتاب والسنة – التي تؤيد أفكارها وآراءها في الموضوعات المطروحة، فهي تهدف إلى نشر فكرها وليس السلطة، ويختلف تنظيمها عن تنظيم الحركة من حيث أن الجانب التنظيمي للفرقة ذات طابع تعليمي علمي وفكري ومذهبي، أما الحركة فإن التنظيم داخلها أشبه بتنظيم الدولة، ذلك لأنها منذ نشأتها تهدف إلى السلطة عن طريق الصبغة الدينية، فهي بهذا تناهض الدولة فتكون أشبه بدولة داخل دولة.

وإن كانت الحركة تقوم بتوظيف الدين لهدف سلطوي، والفرقة تقوم على أفكار دينية تميزها عن الفرق الأخرى، إلا أن الأمر لا يخلو من محاولات توظيف السلطة القائمة للفرقة بهدف توجيه الرأي العام بصدد موضوع يختص في أغلب الأحوال بتدعيم ركائز السلطة، ومن أمثلة الفرق الإسلامية: الجبرية، المعتزلة، الشاعرة، الماتريدية، أما أمثلة الحركات الإسلامية، الوهابية، المهدية بالسودان، الإخوان المسلمون، كما يمكن أن يكون داخل التيار عبر تاريخه فرق وحركات ومثال ذلك: الصوفية بداخلها فرق صوفية تسمى الطرق الصوفية كالطريقة القادرية والرفاعية والبدوية والأكبرية والدسوقية وغيرها الكثير، وأيضاً حركات صوفية مثل الحركة السنوسية بليبيا والحركة المهدية بالسودان.

أما بالنسبة لمعرفة صحة دلالة مصطلح 'إسلام سياسي' فذلك بتحليل بنية المصطلح بمسارين، الأول: مفهوم السياسة وأنواع النظم السياسية وموقف الإسلام منها، لمعرفة الإجابة على السؤال الآتي: هل الإسلام حرم بنص صريح هذه النظم؟، والمسار الثاني: يبحث عن وجود نظام سياسي محدد في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة، فهل أقر الإسلام نظاماً سياسياً معيناً محدداً؟ أم أنه قرر قواعد كلية تنطبق على مجالات عديدة تاركاً عملية التنظيم لمقتضيات وتحديات العصر في ضوء مبدأ الشورى؟ وهل نظرية الخلافة من ضمن بنية الدين نفسه؟ أم أنها نتاج الوقائع التاريخية بعد موت الرسول (ﷺ)؟، وما هو موقف الإسلام من النظم الاقتصادية؟ وهل أقر بنظام اقتصادي محدد؟.

وبناء على ما سبق يتجه التحليل إلى موضوعين رئيسين مختلفين من حيث المضمون والمحتوى، مرتبطين أشد الارتباط من الناحية التطبيقية الواقعية، ولا يمكن تصور أحدهما دون الآخر إلا من خلال المنظور العلمي النظري وليس المنظور العملي وهما السياسة والاقتصاد.

أولاً: السياسة:

١- الدلالة والمفهوم:

توجد تعريفات عديدة للسياسة، وتختلف فيما بينها من حيث المنظور المتناول للتعريف، منها تعريف السياسة باللجوء إلى مفهوم الدولة، ولكن لم يقف هذا المنظور

على تعريف كاف للدولة، فالبعض يرى في الدولة تجسيداً للمقولات الأخلاقية، والآخر يرى فيها أداة تستعملها الطبقة الحاكمة بغية الاستبداد بالطبقات المحكومة، وبينما يفهمها أحدهم مرادفة للحكومة، يفضل الآخرون اعتبارها مؤسسة اجتماعية كباقي المؤسسات، ويذهب فريق ثالث إلى أنها فريدة من نوعها على الرغم من كونها مؤسسة اجتماعية، وبينما يمنحها البعض صفة السيادة المطلقة في سياق دستوري تقليدي، يرفض البعض الآخر وصفها إلا بالسلطة المحدودة.[١]

وبسبب هذا الاختلاف وجهت للتعريفات التي تدور حول مفهوم الدولة عدة أوجه من النقد، ومحتواها أنه في حالة تعريف السياسة بالرجوع إلى مفهوم الدولة يؤدي إلى التخلي عن المظاهر السياسية للحياة قبل نشوء الدولة، إذ كيف نفسر هذه المظاهر في الحقب الزمنية السابقة على نشأة الدولة؟، فالدولة هي إحدى المؤسسات الاجتماعية، تتميز عنها بأنها تحكم في ضوء قوانين تسنها وتنشرها حكومة لها، عدا عن هذه السلطة التشريعية، سلطة تنفيذية تفرض النظام والعدل على جميع مَنْ يسكن في بقعة جغرافية من الأرض واضحة المعالم والحدود[٢]، وفي ضوء هذا تختلف الدولة عن المؤسسات الاجتماعية الأخرى بكونها تضم جميع أفراد المجتمع في منطقة جغرافية معينة، وتهتم بالمحافظة على النظام الاجتماعي بواسطة القانون.

ومعنى هذا أن الدولة تنشأ بنشوء حكومة مستقرة في أفراد المجتمع المستقر على بقعة معينة من الأرض، فالإنسان كان يعيش في فترة ما قبل التنظيم، ثم تطور مفهوم هذا التنظيم إلى أن وصل للمجتمع السياسي، واختلف هذا المفهوم عبر العصور إلى أن وصل للحياة السياسية الحديثة ماراً بالعصور الوسطى، إذن لم يقدم تعريف السياسة المستند على مفهوم الدولة تعريفاً مقنعاً، لأن التعريف الصحيح يجب أن يسرد الصفات العامة للظواهر السياسية ويصفها، وبناء على هذا فإنه من المتعذر تعريف السياسة باللجوء إلى مفهوم الدولة.

وإن كان من المتعذر تعريف السياسة باللجوء إلى مفهوم الدولة، فهناك تعريف آخر يذهب إلى أن السياسة هي في الحقيقة السعي إلى السيطرة، ومحور هذه المدرسة هو مفهوم القوة والمصلحة[٣]، ومفهوم القوة هنا يشير إلى صفة لعمل أو فعل، فالقوة تدخل في

العمل السياسي، إما غاية أو وسيلة لتنفيذ غاية، وإن كانت القوة هي العامل الأساس للسياسة وتعريفها، فإن التعريف بهذا يكون قاصراً، وهناك تعريفات كثيرة تحتوى على مفهوم القوة وحده مثل التعريف القائل بأن "السياسة هي صراع من أجل القوة والسيطرة"، والتعريف القائل بأن "جوهر العمل السياسي هو تحقيق انسجام بين الإرادات المتصارعة"(٤)، والانتقاد الذي يمكن أن يوجه إلى اعتبار القوة العامل الوحيد الفريد المميز للعملية السياسية، هو أن ذلك يجعل من مفهوم السياسة أداة بطش وقهر، وإذا كانت القوة ظاهرة تتجلى في جميع العمليات الإنسانية فلا يصح الاعتماد عليها بغية التفريق بين السياسات وغير السياسات.

ومنظور آخر يحاول تعريف السياسة من زاوية التحويل السلطوي للقيم كبديل للتعريفات القائمة على مفهوم الدولة ومفهوم القوة بغية الابتعاد عن أوجه النقد التي وجهت إليها أي اجتناب السلبيات والإبقاء على الجوانب الإيجابية، وهذا المنظور يشير بتعددية العوامل التي تتداخل لتكوين العملية السياسية، ذلك لأن مفهوم السلطة يختلف عن مفهوم القوة، فالسلطة تساندها وتبررها القوة، ومفهوم القوة هنا ليس هو العامل الوحيد كما في التعريف السابق، ولكنه شيء من الواقعية والمنهجية، وبهذا يقر هذا المنظور بتعددية العوامل المتداخلة في العملية السياسية، وهذا التعريف يسلط اهتمامه على عوامل مقومة للعملية السياسية المميزة، وبالتالي يصبح انتقاء الصفات المشتركة لهذه العوامل أمراً معقولاً وممكناً.(٥)

ويمكن ملاحظة مدلول القيم في هذا التعريف حيث لا يُعد الأساس الوحيد في التمييز بين السياسة وغيرها من العمليات الاجتماعية، ولكنها مرتبطة بمفهوم السلطة، لأن جميع المؤسسات في أي مجتمع تساعد بطريقة أو بأخرى على توزيع القيم في المجتمع، حيث تصبح السياسة سلطوية عندما يسود الشعور بوجوب طاعتها، فالعلم السياسي بذلك يهتم بالعلاقات التي تربط بين القرارات السلطوية المعمول بها في الجمعيات المختلفة وبين القرارات السلطوية التي تعتبر ملزمة لجميع أفراد المجتمع المشتمل على جميع هذه الجمعيات، وبهذا يهتم العلم السياسي بالتحويل السلطوي للقيم المتعلقة بالمجتمع ككل، فالتحول السلطوي للقيم هو الصفة التي تضفي على العمل الصبغة السياسية بقدر ما يتعلق هذا التحويل بمجتمع معين(٦).

وإن كان هذا التعريف قد حاول الابتعاد عن سلبيات التعريفات السابقة والإبقاء على الإيجابيات إلا أنه تعرض إلى بعض الانتقادات، منها: أنه لا يعطي حق التمييز بين السياسي وغير السياسي من العمليات الاجتماعية المتعددة والمتشعبة الأصول والجذور والفروع، ومنها: أن هذا التعريف من باب تعريف الشيء بالشيء نفسه، فالصفة التي تضفي على العمل الصبغة السياسية في نظر هذا الاتجاه هي علاقته بالتحويل السياسي للقيم في مجتمع ما، فعرفت السياسة بالسياسة وهذا وجه الانتقاد الذي وجه لهذا التعريف، وهذه التعريفات وإن كانت مختلفة المنظور إلا أنها تتضمن جوهر مفهوم السياسة المعبر عن طريقة إدارة وحكم المجتمع في إطار مفهوم الدولة.

٢- أنواع النظم السياسية:

توجد معايير كثيرة كأساس للتصنيفات الخاصة بالنظم السياسية، وأهمها يتبلور في أربعة معايير، الأول: من حيث خضوعها أو عدم خضوعها للقانون وبناء على هذا المعيار تنقسم الحكومات(*) إلى حكومات مستبدة وحكومات قانونية، والحكومة الاستبدادية هي التي لا يخضع الحاكم فيها للقوانين الوضعية، ولا يحد سلطانه شيء، فإرادته هي القانون، أما الحكومة القانونية فهي التي تخضع للقواعد القانونية وتلتزم باحترامها طالما هي قائمة، وفيها الضمان الأكيد لحقوق الأفراد وحرياتهم.

والثاني: من حيث توزيع السلطة في يد الحاكم إلى حكومة مطلقة وحكومة مقيدة، فالحكومة المقيدة هي التي تكون جميع السلطات فيها مركزة في يد شخص واحد أو هيئة واحدة، وكون الحكومة مطلقة لا يعني أن تكون حتماً استبدادية، فقد تكون الحكومة مطلقة وقانونية في الوقت نفسه، أما الحكومة المقيدة فهي توزع فيها السلطات بين عدة هيئات مختلفة يشرف بعضها على بعض.

والثالث: من حيث طريقة اختيار الرئيس الأعلى للدولة، إلى حكومة ملكية وحكومة جمهورية، فالحكومة الملكية هي التي يستمد فيها الرئيس حقه في تولي الحكم من

(*) تُطلق كلمة حكومة على معان مختلفة، منها الهيئات الحاكمة، وأيضاً السلطة التنفيذية وذلك لاتصالها بالشعب، وكذلك الحكومة بمعنى الوزارة، وهذا المعنى هو أضيق المعاني؛ أما المعنى الذي نقصده في هذا المقام هو نظام الحكم أو النظم السياسية.

الوراثة، أما الحكومة الجمهورية فهي التي يختار فيها رئيس الدولة بالانتخاب لمدة محدودة، ويُسمى رئيس الجمهورية.

والرابع: من حيث عدد القائمين على الحكم، أو بمعنى من حيث صاحب أو مصدر السيادة في الدولة إلى حكومة فردية، وحكومة أرستقراطية، وحكومة ديمقراطية، والحكومة الفردية هي التي تنحصر فيها السلطة في يد شخص أو حاكم واحد, والأرستقراطية أو حكومة الأقلية هي التي يتركز السلطان فيها في يد فئة قليلة من الناس على اعتبار أنهم أحسن الناس وأصلحهم للحكم، أما الحكومة الديمقراطية هي التي يمارس فيها السلطة أغلبية الشعب.[(٧)]

ومن الجدير بالذكر أن هذا المعيار الأخير هو ما اعتمد عليه معظم المفكرين في تقسيماتهم لأنواع النظم السياسية، فيرون أن أنواع الحكم ثلاثة: حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية، وهذه الأنواع يمكن أن تكون نظامية أو غير نظامية، فحكم الفرد قد يكون منظماً بالقانون أو فوضوياً لا تنظمه قاعدة ويطلق عليه حينئذ "الطغيان"، وحكم الأقلية قد يكون حكم المتفوقين أي الأرستقراطيين أو حكم الأثرياء الإقطاعيين، أما حكم الأكثرية قد يكون قائماً على احترام القوانين أي الديمقراطية القانونية أو يكون متروكاً لأهواء العامة ويُسمى ديماجوجية أي الديمقراطية العامية[(٨)]، فمعيار تصنيف النظم السياسية من حيث عدد القائمين على الحكم أي من حيث صاحب أو مصدر السيادة في الدولة هو الأوضح أيديولوجياً من المعايير الأخرى، ولا يعني هذا إغفال المعايير الأخرى، وبالتالي فإن النظم السياسية يمكن تصنيفها إلى النظام الفردي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي.

أ- النظام الفردي:

سبقت الإشارة[(*)] إلى أن مفهوم النظام الفردي يتبلور في انحصار السلطة في يد فرد واحد (الحاكم)، ولأن له مظهران،الأول: الفردي الدستوري وهو المظهر الذي يخضع فيه الحاكم الفرد للدستور والقانون ومبدأ الشورى، والثاني: الفردي غير الدستوري أي

(*) الفصل الأول.

الدكتاتوري،وهو المظهر الذي لا يتقيد فيه الحاكم بأي قانون دائم، فإن المقصود بالنظام الفردي هو النظام الدكتاتوري، أما الأول أي الفردي الدستوري فيمكن تصنيفه ضمن النظام الأرستقراطي الذي تكون فيه السلطة في يد فئة قليلة من الناس باعتبارهم صفوة المجتمع.

في النظام الدكتاتوري يختزل الحاكم الدولة برمتها في شخصه، بحيث تكون كل آليات السلطة في يده لا يشاركه فيها أحد، وقراراته الفردية إن كانت لا تخضع إلى القانون فهي أيضاً لا تخضع لمعيار المنطق أو القيم الأخلاقية أو المصلحة العامة للشعب، ولكن تخضع إلى معيار ترسيخ دعائم سلطة الحاكم، وهذا النظام يقيد الحريات بقيود عنيفة تصل إلى درجة إلغائها ولا يسمح إلا بقيام حزب واحد يكون سند الدكتاتور وعماده في تنفيذ سياسته، وعادة يلجأ الدكتاتور إلى اتباع وسائل معينة يُقصد منها إلهاء الشعب عن حقوقه المهضومة وحريته المكتومة، وفي تاريخ النظام الدكتاتوري نجد أن الشعوب تمقت هذا النظام مع مرور الوقت وإن كانت قد تقبلته في البداية، حيث تكتشف في النهاية كذب الادعاءات والشعارات الجوفاء، لأن تحليل النظم الدكتاتورية يسفر عن فشلها في نهاية الأمر، فهي نظام طارئ عارض في حياة الشعوب تدفع إليه ظروف معينة، ولا تلبث الدكتاتورية أن تزول وتندثر من الوجود بزوال تلك الظروف، تاركة مكانها النظام الطبيعي وفق معطيات القانون الطبيعي، حتى وإن كان شكل النظام مختلف ومضمونه، باعتبار أنه في كثير من الأحيان يأخذ النظام شكلاً ديمقراطياً ولكن مضمونه دكتاتورياً.

ب- النظام الأرستقراطي:

يعني مصطلح أرستقراطي عِلْيَة القوم أو خاصتهم من حيث أنهم أرفع مقاماً أو خصالاً أو علماً وأخلاقاً من عامة الناس، وينسحب ذلك المصطلح على النظام الذي يستند في حكمه على عدد قليل من الناس، وبناء عليه فإن الحكومة الأرستقراطية تعني حكومة الأقلية،[٩] ومفهوم المصطلح في هذا المقام هو مفهوم قيمي لا طبقي لأنه يعبر عن المستوى الفكري والعقلي وليس المستوى المادي المتضمن في المفهوم الطبقي بين الفقراء والأثرياء، ولهذا فإن الملكية التي تخضع إلى دستور أي الملكيات الدستورية يمكن اعتبارها من الحكومات قليلة العدد، وبالتالي تندرج تحت النظام الأرستقراطي.[١٠]

وطالما أن كل حُكم إنما يُسمى بكُنيتين مختلفتين حسب ما يُمارس في صالح المحكومين أو في صالح الحاكمين، فعندما تحكم طبقة قليلة العدد لأجل المصلحة العامة وتكون صالحة وتمثل أعلى مستوى فكري في المجتمع تُسمى أرستقراطية، وعندما تحكم لمصلحتها الشخصية تكون أوليجاركية، وكذلك باقي أنواع النظم، ومعنى هذا أن مفهوم الأرستقراطية يكمن في صفوة المجتمع ذات السمات الأخلاقية والفكرية، وإن كانت هذه القلة لا تتصف بالرأي الحكيم أو الأخلاق وتعمل لمصلحتها الشخصية دون الاعتبار لمصلحة المجتمع وكانت من القلة الحاكمة لاعتبارات الحسب والجاه والقرابة للحاكم والثروة إلى آخر تلك الاعتبارات لا تُسمى حينئذ أرستقراطية وتُسمى أوليجاركية.

جدير بالذكر أن هناك خلط وتداخل معرفي بين المفهومين، الأرستقراطية والأوليجاركية، حيث أخذ الناس يطلقون لفظة أرستقراطية على قلة من المجتمع بصرف النظر عن الأخلاق والحكمة، فأطلقوها على الأوليجاركية، لأنهم أضافوا إلى لفظة أرستقراطي عامل الامتيازات التي يمتاز بها الأوليجاركي أو الإقطاعي من امتلاك الأراضي والأموال، فأخذت اللفظة تقع على ما صدقات من الأفراد الذين يمتلكون تلك الامتيازات حتى بدأ المفهوم الأصلي في الاضمحلال وأصبح يُطلق على الأوليجاركية أيضاً، وبالتالي اندرج المُسميان تحت اسم واحد، وعلى الأخص في العصر الحديث والمعاصر بنشوب الانقلابات العسكرية والثورات والاتجاهات السياسية الحديثة.(١١)

وإن كانت الملكية الدستورية هي الصورة القريبة للنظام الأرستقراطي، فإن ذلك لأن الملك يخضع للدستور والقانون، حيث تتوزع السلطات على هيئات مختلفة منها العرش، فالملك يكون مقيداً بمجلس أو مجالس يحكمها الدستور والقانون، والملك هو المحور الذي تدور حوله جميع الهيئات يربط بينها وينسق جهودها، وهو لا يهيمن على السلطة التنفيذية ولا يشترك في السلطة التشريعية إلا بواسطة وزراء الدولة.

ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى أن التفرقة بين الحكم الملكي والحكم الجمهوري التي تنطوي على التفرقة بين الاستبداد والدستور، إنما هي تفرقة خاطئة لأنها تقوم على المظاهر الخارجية المرئية فحسب، حيث تعتمد على شكل السلطة، ومصدر هذه التفرقة من مناهضي الملكية، وعامة صدرت بعد الانقلابات العسكرية في الوطن العربي، فالملكية

شكل من أشكال الحكم، فإن كان الملك مستفرداً بالحكم غير متقيد بالقانون فهو حكم استبدادي، وإن كان متقيداً بالدستور والقانون فهو حكم دستوري ويُعد أرستقراطياً، غير أن التاريخ يدل على أن الاستبداد والفردية موجودة في النظم الملكية والجمهورية على السواء تبعاً لبعد وقرب الشكل والمضمون، وعلى هذا فإن المسافة بين شكل النظام ومضمونه هي التي تحدد طبيعة النظام بصرف النظر عن شكله الخارجي.

ج- النظام الديمقراطي:

الديمقراطية "Democracy" مصطلح يوناني مشتق من لفظين هما "ديموس Demos" ومعناه شعب و"كراتوس Kratos" ومعناه السلطة، ومعنى هذا أن مصطلح الديمقراطية يعني حكم الشعب أو سلطة الشعب، أي نظام الحكم المستمد من الشعب، وهذا هو أساس التمييز بين النظام الديمقراطي وبين النظام الفردي والأرستقراطي، وانتشر هذا المصطلح من اليونان إلى جميع اللغات قديمها وحديثها.[١٢]

*- ماهية الديمقراطية:

لاشك أن الحقيقة الجوهرية لمفهوم الديمقراطية تتلخص في أن الشعب هو صاحب السيادة والسلطان، وهذه الخاصية التي تقوم عليها فكرة الديمقراطية تميزها عن الحكم الفردي المرتكز في يد شخص واحد وعن الحكم الأرستقراطي (حكم الأقلية) حيث السيادة مركزة في فئة قليلة من الأفراد، وهناك بعض الخصائص الأخرى للديمقراطية مثل: أنها ترمي إلى تحقيق الحرية والمساواة السياسية، وأيضاً: يُعد أساس فكرة الديمقراطية معنوياً أكثر منه مادياً، من حيث أنه متعلق بكيفية ممارسة الحكم وتحقيق أكبر اشتراك ممكن من الأفراد في إدارة الشئون العامة بالدولة مع مراعاة مبدأ المساواة بينهم.

ويراد بالحرية السياسية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، أو يختار حكامه بنفسه، وذلك لأن الديمقراطية ترتكز على دعامة أساسية هي احترام وكفالة الحقوق والحريات الشخصية، وتحقيق هذا يُعد من أهم أهداف الديمقراطية والتي قامت في مواجهة الدكتاتورية، ومن هذا لا يتحقق النظام الديمقراطي السليم إلا إذا تقررت للشعب حرية الاعتقاد وحرية الرأي والاجتماع وتكوين الجمعيات، وحرية التعليم وحرية

الشخصية، وغيرها من مظاهر الحرية بصفة عامة، وهذه الحرية ليست مطلقة وإلا أصبح الأمر فوضى، ولكن هذه الحرية مقيدة بحقوق الغير والنظام العام من خلال مفهوم الأنا والآخر.

ومعنى هذا أن مفهوم الديمقراطية يعمل على مساهمة الأفراد في الحكم وممارسة السيادة بصفتهم مواطنين دون النظر إلى أي اعتبار آخر يتعلق مثلاً بوظائفهم أو حرفهم ومختلف أعمالهم أو عضويتهم في أية جماعة من الجماعات، وبناء على ذلك فإن الديمقراطية تقر بالمساواة في الحقوق السياسية بين الأفراد لأنهم متساوون في الآدمية والإنسانية، ولا يُقصد بالمساواة هنا أن تكون مساواة مطلقة[١٣] بمعنى إعطاء جميع الأفراد حقوقاً متساوية مهما اختلفوا في الكفاءة والأهلية وتباينت صفاتهم وقدراتهم، وإنما يراد بالمساواة أن يحمي القانون الأفراد حماية متساوية فيما يتمتعون به من مزايا اجتماعية مختلفة، وقد نشأ مبدأ الانتخاب العام كنتيجة لقاعدة المساواة التي تقررها الديمقراطية.

وحديثاً ظهرت خصائص الديمقراطية مسحوبة على المستوى الاجتماعي، حيث أن الديمقراطية التقليدية تعنى بتحقيق الحرية والمساواة السياسية، والسبب في ذلك أن فكرة الديمقراطية نشأت في ظل الدكتاتوريات بجميع أشكالها بهدف التخلص من الاستبداد عن طريق تقرير الحرية والمساواة السياسية التي ترمي إلى تمكين أكبر قدر من أفراد المجتمع من الاشتراك في شئون الحكم.

وعندما تطورت الحياة وتقدمت الصناعة في العصر الحديث تطورت الحياة الاجتماعية وتبعا لذلك ظهرت فكرة الديمقراطية الاجتماعية، وهي تهدف إلى تحقيق المساواة الاجتماعية بين الأفراد والعمل على رفع مستواهم من الناحية المادية وكذلك الثقافية، وهكذا امتزجت الديمقراطية التقليدية بالديمقراطية الاجتماعية، فأصبح مفهوم الديمقراطية الحديثة مزيج من الجانب السياسي والجانب الاجتماعي، وذلك بإصدار التشريعات المختلفة التي تهدف إلى إصلاح حال العمال ورفع مستوى معيشتهم والعمل على إزالة الفوارق الاجتماعية الكبيرة بين مختلف الطوائف والطبقات.

والرأي العام له أثر كبير في ذلك، فالسيادة مهما كان مصدرها أو حائزها لا يمكن مباشرتها بطريقة سليمة إلا إذا أطاعها الأفراد وخضعوا لأوامرها، وقد يتم خضوع

الأفراد برضائهم واختيارهم وقد يكون نتيجة القوة والإكراه، ولكن سلاح القوة إن صلح استعماله في فترات استثنائية وظروف معينة فإنه لا يصلح للاستعمال بصفة دائمة خصوصاً بالنسبة لحكم الشعوب الواعية.

إن الأساس السليم الدائم لسلطة الحكام إنما يكمن في رضاء الشعب وموافقته، ورضاء الشعب يتجلى في الرأي العام الذي يمثل جموع الشعب ويعبر عن إراداتها، والحكومات تعمل دائماً على إرضاء الرأي العام وتحقيق رغباته، وفي سبيل تأكيد الرأي العام وتمكينه من إظهار إراداته وتحقيق غاياته، تقررت له في مبادئ الحريات الحديثة بعض الوسائل التي تساعده على تحقيق هدفه ومن هذه الوسائل حرية الاجتماع وحرية الصحافة والتعبير عن الرأي إلى آخر تلك الحريات.

*- أنواع الديمقراطية:

يمكن القول أن هناك نوعين من الحكم الديمقراطي، وذلك على أساس أن الديمقراطية هي نظام الحكم الذي يكون فيه الشعب مصدر السيادة وصاحبها، ولكن طريقة ممارسة الشعب لسيادته لا تتخذ شكلاً واحداً، وإنما تظهر في صور متعددة تتمشى مع ظروف الدول وأحوال شعوبها، فكل شعب يختار النظام الذي يلائمه ويحقق أهدافه.(١٤)

وبناء على هذا فإن الشعب قد يتولى إدارة شئونه بنفسه مباشرة ويُطلق على هذا اسم الديمقراطية المباشرة، وقد يلجأ الشعب إلى انتخاب نواب عنه (برلمان) ويترك لهم مقاليد الأمور يصرفونها باسمه، وهذا النظام يُعرف باسم الديمقراطية النيابية، وقد يمزج الشعب بين الطريقتين فينتخب برلماناً يحكم نيابة عنه، ولكنه لا يترك له الحرية المطلقة في التصرف، فيشترك معه في ممارسة بعض الاختصاصات وهذه الصورة يُطلق عليها اصطلاح الديمقراطية شبه المباشرة، وهذان النوعان يمكن أن يدرجا تحت اسم الديمقراطية غير المباشرة.

وبذلك تكون أنواع الديمقراطية منقسمة إلى نوعين، الأول: الديمقراطية المباشرة والثاني: الديمقراطية غير المباشرة سواء أكانت نيابية أم شبه مباشرة.

- الديمقراطية المباشرة:

وهي التي يكون للمواطنين فيها حق التعبير المباشر عن إرادة الدولة، ولا يتأتى هذا النوع من الحكم إلا إذا كانت الدولة صغيرة وعدد سكانها قليلون، وبالتالي يستطيعون أن يجتمعوا لمناقشة قوانين ودستور الدولة، أما عن فكرة أن المراد بالديمقراطية المباشرة هي حكم الشعب نفسه بنفسه بطريق مباشر دون وساطة برلمان، فإن ذلك يعبر عن المنظور النظري البحت من الناحية الأيديولوجية، ولكن من الناحية الواقعية فمن الصعب مشاركة جميع أفراد المجتمع في الحكم، لأنه إن استُثنِيَ مجموعة صغيرة من أفراد المجتمع تحول الباقي إلى شبه نواب عن المجموعة المُستثناة، ولا يمكن أن يكون جميع أفراد المجتمع ذات ظروف متساوية لكي يستطيعوا القيام بالمشاركة في الحكم.

ويمكن اعتبار النظام الديمقراطي المباشر من أقدم طرق الحكم، إذ طُبق في المدن الإغريقية القديمة، وبعض المقاطعات السويسرية في الوقت الحاضر والتي تتميز بقلة سكانها وبساطة مشاكلها، ومن الملاحظ أنه لا يترتب على تطبيق هذا النظام اشتراك جميع أفراد الشعب في الحكم، وإنما يقتصر هذا الاشتراك على فئة معينة تتوافر فيها شروط معينة لمباشرة الحقوق السياسية، ويُطلق على الأفراد الذين يساهمون في مباشرة شئون الحكم اسم المواطنين العاملين، كذلك ليس معنى الديمقراطية المباشرة أن يمارس الشعب جميع الوظائف في الدولة فلا يقوم الشعب في المقاطعات السويسرية بمباشرة جميع الأعمال بنفسه، وبالذات الأعمال الإدارية والتنفيذية العامة، إنما يعهد بهذه المهمة إلى هيئة ينتخبها الشعب ويختار لها رئيساً من بين أفرادها، والشعب في عمومه يجتمع سنوياً في صورة جمعية شعبية حيث تكون السلطة العليا في المقاطعة.(١٥)

ويمكن ملاحظة صورة الديمقراطية المباشرة من حيث هي أقرب الصور إلى المبدأ الديمقراطي الذي يحول تحقيق السيادة الكاملة للشعب، بتمكينه من حكم نفسه بنفسه مباشرة دون وساطة أو نيابة، وإعطاء قيمة معنوية كبيرة تتمثل في الارتفاع بمستوى مشاركة المواطنين في تحمل المسئولية العامة.

أما بالنسبة للصعوبات التي تواجه هذا النظام فهي تتبلور في عدة نقاط، الأولى: أن هذا النظام يتطلب درجة عالية من النضج السياسي للمواطنين لكي يتولوا مسئولية

الحكم وتسيير الشئون العامة، وهذا لا يتوافر في معظم أفراد المجتمع، فإن من طبيعة المجتمعات التفاوت الطبقي الخاص بالقدرات العقلية والإبداعية والثقافية والفكرية والعلمية، فمشاركة أفراد المجتمع في بحث المسائل السياسية والقانونية العامة التي تهم المجتمع ذات الطابع الفني العلمي الدقيق لا يمكن أن تكون باستطاعة أفراد المجتمع لعدم أحاطتهم بهذه المسائل، مما يؤدي إلى تكليف أفراد المجتمع بما لا يطيقون. كما أن هناك موضوعات عامة تتعلق بأمن وسلامة الدولة، ومن البديهي أن تتعذر مناقشتها علناً لجميع أفراد المجتمع حفاظاً على أسرار الدولة وإلا أدى ذلك إلى إفشاء هذه الأسرار.

والثانية: إن كانت الديمقراطية المباشرة أكثر النظم كمالاً من الناحية النظرية فإنها أشدها عسراً من الناحية العملية، فيستحيل تطبيقها في الدول ذات المساحة الشاسعة وكذلك الكبيرة عدداً من الناحية السكانية، فالدولة التي يُقدر عدد سكانها بالملايين وتتشعب أعمالها وتكثر وظائفها وتتعقد مشاكلها، كيف يمكن أن تتطبق نظام الديمقراطية المباشرة ويتسنى لهذه الملايين أن تناقش وتمارس سيادتها بصورة جدية؟.

أما الثالثة: أن الشعب يتأثر بالضرورة بنفوذ رجال الدين والموظفين الكبار ورجال الأعمال ذلك أن التصويت على مختلف المسائل يتم بطريقة علنية، وهذه الطريقة تؤدي غالباً إلى تأثير كبار أفراد المجتمع على بقية الأفراد.

والخلاصة: أن الديمقراطية المباشرة إذا كانت تعتبر المثل الأعلى لأنظمة الحكم الديمقراطي، إلا أنها أيديولوجية يوتوبية تكاد تكون من المستحيل تطبيقها لكثرة التعداد السكاني من جانب، وافتقار معظم أفراد الشعب للعلم والخبرة والدراية والثقافة التي تمكنهم من العمل السياسي وإبداء الرأي السليم من جانب آخر، فالمسائل التشريعية والسياسية تحتاج إلى الثقافة والعلم والخبرة والدراية، فالديمقراطية المباشرة تُعد صورة نادرة للحكم الديمقراطي، هذا النظام الموجود في بعض المقاطعات السويسرية آخذ في الزوال الآن.

- **الديمقراطية غير المباشرة:**

وهي ذلك النوع من نظم الحكم السائدة في غالبية الدول الحديثة نظراً لاتساع رقعتها وازدياد عدد سكانها بصورة كبيرة، وعليه أصبح من المستحيل أن يجتمع جميع

المواطنين لتشريع أو مناقشة دستور أو قوانين، مما دعت الحاجة إلى الاستعاضة عن مجموع الشعب بممثلين منتخبين من قِبَل مجموع الشعب في حضور اجتماعات البرلمان أو الجمعيات التشريعية، وهذا النظام يخضع للمساءلة أمام المحكومين، وهو في الوقت نفسه يضمن تمتع المواطنين بحقوقهم السياسية، ذلك لأن رقابة الشعب المستمرة على الحكومة وعلى القائمين بأمرها يجعلهم يبذلون جهدهم في القيام بأعمالهم ليضمنوا إعادة انتخابهم.

والديمقراطية غير المباشرة تنقسم بدورها إلى ديمقراطية شبه مباشرة وديمقراطية نيابية.

- الديمقراطية شبه المباشرة:

وهي صورة من صور الديمقراطية غير المباشرة، وتُعد نظاماً وسطاً بين الحكم الديمقراطي المباشر والحكم النيابي، ففي الديمقراطية شبه المباشرة ينتخب الشعب برلماناً، ولكن لا تكون جميع الأمور في الدولة بيده دون متابعة عليه، وإنما يحتفظ الشعب لنفسه بحق الاشتراك معه، باعتبار أن الشعب صاحب الشأن ومصدر السلطات.

وهي تقوم على وجود برلمان منتخب، على أن يكون للشعب حق الاعتراض على القوانين التي يسنها ذلك البرلمان، ويكون له أيضاً حق اقتراح القوانين، ولا تقف سلطة الشعب عند إقرار القوانين التي يضعها نوابه أو رفضها أو القيام بمهمة التشريع مباشرة، وذلك باقتراح القوانين التي يريدها، وإنما تصل سلطة الشعب إلى مراقبة النواب، والبرلمان كوحدة، فللشعب الحق في إقالة النواب قبل انتهاء مدة نيابتهم.

ويستطيع الشعب أن يقترع على حل البرلمان كله قبل انتهاء المدة المقررة لبقاء البرلمان، وتنُص بعض الدساتير التي تأخذ بالنظام شبه المباشر على حق الشعب في عزل رئيس الدولة المنتخب، وبذلك يعتبر الشعب في هذا النظام سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية.

أما مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة فيمكن أن تنحصر في الاستفتاء الشعبي وحق الاعتراض والاقتراع والحل الشعبي وإقالة النائب وعزل رئيس الجمهورية ويُقصد بالاستفتاء الشعبي أخذ رأي الشعب في موضوع ما، ويُسمى الاستفتاء عادة باسم الموضوع الذي يُستفتى فيه الشعب، فإذا كان الاستفتاء بخصوص مشروع قانون دستوري

سُميَّ استفتاء دستورياً، وإذا كان الموضوع بخصوص قانون عادى سُميَّ استفتاء تشريعياً، وإذا كان سياسياً سُميَّ استفتاءاً سياسياً وهكذا. (١٦)

- الديمقراطية النيابية:

يقوم هذا النوع من الديمقراطية على فكرة أن الشعب ينتخب مجموعة من النواب ويتكون من هؤلاء النواب ما يُسمى بالبرلمان، يمارسون سلطة باسم الشعب لمدة محدودة من خلال الدستور، فالشعب لا يحكم نفسه ولا يشارك مع البرلمان في الحكم، ذلك لأن النظام البرلماني يرتكز على برلمان منتخب كله أو غالبية أعضائه بواسطة الشعب، ويختص هذا البرلمان بسن القوانين والموافقة على الميزانية ومراقبة السلطة التنفيذية.

ويستند النظام النيابي إلى أربعة أركان أساسية تميزه عن غيره من الأنظمة وتنحصر في الآتي، الأول: وجود هيئة نيابية منتخبة وهي البرلمان المنتخب من الشعب، والثاني: استقلال البرلمان بعد انتخابه وأثناء مدة نيابته عن هيئة الناخبين، والثالث: اعتبار النائب المنتخب يمثل الأمة بأسرها، والرابع: أن تكون نيابة الهيئة لمدة محدودة. (١٧)

فالأول: برلمان منتخب من الشعب، وذلك يعتبر الدعامة الأساسية والركن الأول الذي يقوم عليه النظام النيابي، لأن الانتخاب يُعد من أهم أسس النظام النيابي، وعلى هذا الأساس لا يُعد أي مجلس قد تم تشكيله بالوراثة أو بالتعيين مجلساً نيابياً، كما هو الحال بالنسبة لمجلس اللوردات الإنجليزي، ومن ناحية أخرى فإنه يشترط أن تتمتع هذه النيابة بسلطات حقيقية في تسيير دفة الحكم في الدولة وإلا تحولت إلى مجرد مجالس استشارية، ويمثل الحد الأدنى لهذه السلطات الفعلية التي يجب أن يتمتع بها البرلمان، حق اقتراح القوانين والموافقة أو الرفض لمشروعات القوانين المتعلقة بالميدان التشريعي ومشروعات الميزانية والضرائب.

والثاني: استقلال الهيئة النيابية عن هيئة الناخبين، ويقوم النظام النيابي على أساس استقلال البرلمان عن مجموع الناخبين، ومظهر اشتراك الشعب في الحكم إنما ينحصر في عملية انتخاب أعضاء البرلمان، وبعد انتهاء هذه المدة لا يباشر الشعب أية سلطة قانونية، وإنما تتركز السلطة بعد ذلك في يد البرلمان وحده أو بالاشتراك مع السلطة التنفيذية، وذلك حسب التنظيمات الدستورية في الدول المختلفة.

والثالث: اعتبار النائب المنتخب يمثل الأمة بأسرها، لقد استقرت هذه القاعدة وقررتها معظم الدساتير الحديثة، فقبل قيام الثورة الفرنسية كان المبدأ السائد في النظم النيابية أن النائب يمثل دائرته الانتخابية فقط، وبالتالي كان من حق الناخبين أن يصدروا تعليمات إلزامية للنائب، وكان من حق الناخبين عزل النائب، وبعد ذلك تغير هذا المبدأ، وأصبح النائب يمثل الأمة بأجمعها، بحيث يستطيع إبداء الرأي بحرية كاملة دون التقيد بتعليمات الناخبين لأنه يعمل من أجل الصالح العام للأمة، وليس لمجرد تحقيق مصالح إقليمية ضيقة للدائرة التي انتخب فيها، كما لم يعد من حق الناخبين عزل النائب متى شاءوا.

والرابع: أن تكون نيابة الهيئة لمدة محدودة، وذلك لتحقيق الغايات من البرلمان والتي تتبلور في أن الغرض من هذا النظام هو أن يُعبر البرلمان عن إرادة الشعب والعمل على تحقيق مصالح الأمة، ولهذا لابد وأن تكون مدة نيابة البرلمان محدودة، فلو ظلوا نواباً عن الشعب مدى الحياة فإن ذلك قد يؤدي إلى الاستبداد وتضعف بمرور الزمن فكرة تمثيل البرلمان للأمة والتعبير عن ميولها ومشاعرها وينهار أساس البرلمان، ولذلك وجب تحديد مدة النيابة بفترة معينة تختلف باختلاف الدساتير.

وتختلف أشكال النظام الديمقراطي النيابي، وذلك يرجع إلى الاختلاف القائم على طبيعة العلاقة القائمة بين السلطات العامة في الدولة وعلى الأخص السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وتبعاً لتنظيم العلاقة بين السلطات العامة في الدولة ظهرت ثلاثة اتجاهات بهذا الشأن.

الاتجاه الأول: وهو الذي يشير إلى دمج السلطتين التشريعية والتنفيذية في البرلمان وهو نظام الحكومة المجلسية أو الجمعية، وفكرة هذا الاتجاه الأساسية هي تبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية واندماجها فيها، أي وضع اختصاصات السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد جمعية نيابية منتخبة من الشعب.

وهذا النوع من الحكومات يجعل مركز السلطة التشريعية أعلى من السلطة التنفيذية، فهما ليسا على قدم المساواة سواء من الناحية القانونية أو من ناحية الواقع، فالبرلمان يحتل مكان الصدارة في الدولة ويباشر جميع السلطات وتكون له الكلمة العليا في الدولة باعتبار

أن سيادة الشعب وحدة لا تقبل التجزئة، ومن ثم فلا يمكن أن يمارس هذه السيادة إلا البرلمان الممثل الحقيقي للشعب والمعبر عن إرادته والمنفذ لمشيئته والعامل لتحقيق مصالحه.

ولكن السلطة التشريعية لا تستطيع أن تباشر من الناحية العملية جميع أعمال الوظيفة التنفيذية، ولهذا فإن السلطة التشريعية تكلف هيئة تختارها وتحدد لها خصائصها وتكون تابعة للبرلمان، وتعتبر الهيئة التنفيذية بمثابة لجنة يشكلها البرلمان لتقوم بتنفيذ سياسته وقراراته، ومن الملاحظ أن هذا النظام لم يلق نجاحاً كثيراً من حيث أن خصائصه تنحصر في تركيز السلطة في يد البرلمان وتبعية السلطة التنفيذية، واستئثاره بالسلطة في الدولة.

أما الاتجاه الثاني وهو الاتجاه الذي يشير إلى فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية ويُسمى النظام الرئاسي أو الحكومة الرئاسية ويتميز هذا النظام بعدة خصائص من أهمها: حصر السلطة التنفيذية في يد رئيس الدولة، وخضوع الوزراء لرئيس الدولة وحده، فهذا النظام يقوم على أساس جمع رئيس الجمهورية لرئاسة الدولة ورئاسة الحكومة ليمارس جميع مظاهر السلطة التنفيذية بنفسه، أو عن طريق ما يختارهم من وزراء ليساعدوه في ذلك.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا النظام الرئاسي لا يصلح للتطبيق إلا في دول النظام الجمهوري فهو لا يتماشى مع النظام الملكي، كما يُلاحظ أن الشعب هو الذي ينتخب رئيس الجمهورية وليست الهيئة النيابية، وذلك عن طريق الانتخابات سواء المباشرة أو غير المباشرة، فالبرلمان ورئيس الجمهورية يتم انتخابهما عن طريق الشعب، ورئيس الجمهورية يمثل الأمة في مباشرة رئاسة الدولة وممارسة السلطة التنفيذية معاً، ويستتبع ذلك أن يقوم رئيس الدولة باختيار وزراء يعاونونه على ممارستها، وله حق إعفائهم من مناصبهم، وهم يخضعون لرئيس الدولة خضوعاً تاماً حيث أن تبعيتهم الكاملة لرئيس الجمهورية[١٨].

أما الركيزة الثانية التي يقوم عليها النظام الرئاسي فهي الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، إذ تستقل السلطة القضائية بممارسة مهامها، ويتم اختيار القضاة عادة عن طريق الانتخاب، ولا يملك رئيس الجمهورية باعتباره رئيساً للسلطة التنفيذية حق دعوة البرلمان للانعقاد أو فض دورته أو حله، كما لا يجوز للوزراء

أن يحضروا جلسات البرلمان بصفة الوزارة أو صفته كوزير، فلا يجوز الجمع بين منصب وزاري وعضوية البرلمان.

ويُعد مبدأ فصل السلطات مبدأ أساسياً لتنظيم العلاقة بين السلطات العامة في الدولة ومنع الاستبداد بالسلطة، ويقوم على وجود حكومة نيابية لأنه لا يسود إلا من خلال النظام النيابي، وقد عرفه إسمان: أنه المبدأ الذي يقضي بإسناد خصائص السيادة التي يختلف بعضها عن بعض إلى أفراد أو هيئات مختلفة، ومستقل بعضها عن بعض كذلك، ولما كانت الأمة هي مصدر السلطات فهي التي تسند هذه الخصائص المختلفة والمستقلة إلى الهيئات المختلفة والمستقلة(١٩).

والاتجاه الثالث: يقف موقفاً وسطاً بين الاتجاهين الأول والثاني، فهو يقوم على أساس التوازن والمساواة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ويُسمى بالنظام البرلماني، لذلك تنشأ عدة مظاهر للاتصال والتعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويتمثل أبرز هذه المظاهر في حق اقتراح القوانين للسلطة التنفيذية، ومشاركة أعضائها في مناقشة مشروعات القوانين المطروحة أمام البرلمان والتصويت عليها وحقها في إصدار ما تقره الهيئة النيابية من هذه القوانين، ومن هذه المظاهر المهمة أيضاً حضور أعضاء الوزارة لجلسات البرلمان والاشتراك في مناقشة اللجان البرلمانية المختلفة، وشرح سياسة الحكومة بصدد الموضوعات المطروحة، ومن ناحية أخرى يستطيع البرلمان أن يشكل لجان تحقيق برلمانية من أعضائه للتحقيق في بعض الأعمال الصادرة من السلطة التنفيذية.

ويمكن أن يتخذ البرلمان إجراءات معينة لا يكون لها الصفة التشريعية، كموافقته على الميزانية السنوية للدولة ما عدا القسم الخاص منها بفرض الضرائب أو إلغائها الذي لا يكون إلا بقانون، وكذلك تفويض الحكومة في اتخاذ أعمال محددة مثل تفويضها في عقد قروض مالية.

ومن البدهي أن النظام البرلماني يتطلب لنشأته وجود هيئات أساسية يرتكز عليها، منها: وجود برلمان منتخب من الشعب، ورئيس دولة غير مسئول لا يمارس اختصاصات فعلية، وإنما تعتبر اختصاصاته اسمية فقط، لأنه يباشرها بواسطة وزرائه ووجود وزارة تكون مسئولة سياسياً أمام البرلمان، وهي تمارس سلطات رئيس الدولة وتتجمع في يدها

اختصاصات السلطة التنفيذية، وتتميز الوزارة في هذا النظام بالوحدة والتجانس والانسجام، وتلك هي القاعدة العامة في تشكيلها وتكون الوزارة دائماً من حزب الأغلبية فيما عدا فترات الأزمات، وقيام علاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية أساسها التعاون فيما بينهما مع وجود رقابة متبادلة إذ تراقب كل منهما الأخر بمقتضى الوسائل التي يحددها الدستور.

٣- موقف الإسلام من النظم السياسية:

وبعد عرض مفهوم السياسة وأنواع الحكومات والنظم السياسية ننتقل إلى موقف الدين الإسلامي بصدد هذه النظم، ولتوضيح مصادر الفكر الإسلامي، هل تكمن في القرآن والسنة؟ أم الوقائع التاريخية؟ وهل نص القرآن وأقرت السنة بنظام سياسي محدد؟ أم ترك التحديد لما يتلائم ومقتضيات العصر وظروفه في ضوء مبدأ الشورى؟ وإن كان الأمر متروكاً، فلماذا تتشبث الحركات الدينية بفكرة وجود نظام سياسي محدد في الإسلام وتحريم ما عداه؟ وإن كانت فكرة الخلافة قد أتت نتيجة تفاعل لوقائع تاريخية، فلماذا تجعلها الحركات الإسلامية من بنية الدين وأسسه؟.

أ- مصادر الفكر الإسلامي:

لا شك أن هناك فرق بين قراءة الخطاب التاريخي السياسي، وقراءة الأيديولوجية الإسلامية ومعرفة موقف الإسلام من النظم السياسية، فالأولى: تلزم إظهار الأحداث السياسية عبر تاريخ المجتمعات الإسلامية ابتداء من بعد وفاة الرسول (ﷺ)، مارة بالعصر الأموي وكذلك العباسي ثم عصر الدولة العثمانية، مع توضيح النظم السياسية والإدارية والمالية والاقتصادية المعمول بها في تلك العصور، ونتيجة هذا النهج البحثي يُعد في جوهره جانب تاريخي لمعرفة أصول ما كان عليه القدماء في المجالات المختلفة، ومعرفة الحيثيات والظروف والملابسات والتحديات التي كانت تؤثر في اتخاذ القرارات، وإقرار نظم بمجالات متعددة في عصرهم، بهدف العبرة والموعظة وعدم الوقوع في الأخطاء نفسها، ومصادر عملية التاريخ هي الوقائع التاريخية، أما الثانية: تلزم تحديد مصادر القراءة وهي القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فلا يصح أن تكون المصادر

عبارة عن مذهب ديني معين، أو آراء وأفعال أو سلوك الخلفاء كالأمويين أو العباسيين أو ما بعدهما.

لقد وضع الخطاب الإلهي في القرآن الكريم الأسس والتعاليم الكلية كمبادئ أيديولوجية، قُصد بها أن تكون كذلك لتجيء التفصيلات الجزئية مع مرور الزمن ومقتضيات الأحوال التي يقتضيها تطبيق هذه التعاليم، وهكذا فإن النظم السياسية والاقتصادية بما تشمله من مجالات تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وهذه التعاليم كلية تركت التفاصيل الجزئية لتضعها الأجيال المتالية وفق المتغيرات الطارئة على المجتمع باختلاف كل عصر في ضوء التعاليم الكلية.

لقد خلطت الحركات الإسلامية بين الفكر المجرد (أي النظرية) والتي تحتوى على تعاليم كلية أخلاقية تهدف تحقيق العدالة، وبين الواقع (أي الوقائع التاريخية)، فجاء التدخل المعرفي بين الفكر المجرد الكلي وأحداث التاريخ عبر العصور التي تكمن في الوقائع التي حدثت في عهد التابعين وتابعي التابعين، حيث تمسكت الحركات الإسلامية بهذه الوقائع واعتبروها صالحة في كل زمان ومكان، وكأنها الفكر الكلي المجرد، على الرغم من أن القرارات والقوانين التي اتُخذت في فترة الوقائع التاريخية، إن كانت تصلح في عصرها فليس من الضروري أن تكون صالحة في العصور التي تليها.

إن الإشكالية بهذا الصدد ليست في العقيدة نفسها، وإنما في الاستنتاجات والتفسيرات السيئة المتعصبة والفتاوى التي ما أنزل الله بها من سلطان، والتي تسخر الدين لخدمة أسباب سياسية وشخصية، وهذا يحول الدين من قوة دافعة للتقدم والرقي البشري إلى قوة طاردة لكل ما هو متطور في الفكر الإنساني، قوة طاردة للثقافة والعقلانية والحداثة، رافضة للمعاصرة، مُحرمة كل ما يأتي من الآخر، بالرغم من أن الإسلام لم يأت لهدم جميع الأنظمة والأيديولوجيات السابقة عليه، بل جاء لينظم ويفند ويضيف أيضاً لهذه الأيديولوجيات، فأبقى على ما هو صحيح ورفض ما هو سقيم، وأضاف الجديد النافع للبشرية وللفكر الإنساني، لهذا سوف نعتمد على المصادر الرئيسة ألا وهي القرآن والسنة وليس الوقائع التاريخية، بصدد البحث عن الفكر المجرد الكلي للإجابة على التساؤل: هل أقر الإسلام بنظرية سياسية محددة ونهى عما سواها؟.

ب- الخلافة (النشأة والمفهوم):

أول ما يتبادر بالذهن عند البحث في لفظ "الخليفة" هو التساؤل عما إن كان القرآن قد أوجبه أو السنة النبوية قد أقرته؟، أم إنه إفراز للوقائع التاريخية التي حدثت بعد موت الرسول (ﷺ)؟، يُعد لقب الخليفة أشهر الألقاب التي أطلقت على مَنْ يخلف الرسول (ﷺ)، ومدلول الكلمة واضح، فالذي يشغل هذا المنصب يُعد خليفة للرسول في هذا الوضع، وقد أُطلق هذا اللقب على أبي بكر (ﷺ) عقب بيعة "السقيفة" ليخلف رسول الله (ﷺ) في قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم، وجدير بالذكر أن لقب الخليفة لم يرد في القرآن الكريم أو السنة النبوية بهذا المدلول، مما يعني عدم وجود نص صريح لنظام سياسي معين ومحدد في الإسلام، بل ورد بمدلول الخلافة العامة التي للبشرية في قوله تعالى "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً"- البقرة: ٣٠، وقوله "جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ"- الأنعام: ١٦٥، وقد نهى عنه أبو بكر عندما دُعيَّ به، وقال: لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله (ﷺ) ولأن الاستخلاف إنما هو حق الغائب وأما الحاضر فلا[٢٠].

وفي أول عهد عمر بن الخطاب (ﷺ) كان الصحابة يخاطبونه قائلين: يا خليفة خليفة رسول الله، وقد ظهر الثقل في تكرار لفظ "خليفة"، وكان واضحاً استحالة الاستمرار في ذلك التكرار كلما توالى الخلفاء، وكان لفظ "أمير" معروفاً لدى الأمم الأخرى والعرب قبل الإسلام وبعده عند المسلمين بمعنى قائد وزعيم ورئيس، فكانوا يطلقونه على قائد الجيش، وأيضاً استعملوه استعمالات أخرى مشابهة.

ولقب بعض الناس عمر (ﷺ) بأمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به، وقالوا: إنه أمير المؤمنين حقاً[٢١]، فذهب لقباً له في الناس وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم، ولم يلغ لقب "أمير المؤمنين" لقب "الخليفة" بل عاش اللقبان معاً، ولكن عند التحليل اللفظي لكلمة "أمير المؤمنين" نجدها تُعبر عن مجموعة من المؤمنين لهم أمير يحكمهم، وبالقطع ليس كل أفراد المجتمع بمؤمنين بل منهم المؤمن والمسلم والمنافق ومنهم من أهل الكتاب، وبالتالي لا يتناسب اللفظ مع المدلول المراد منه كحاكم لمجتمع مستغرق فيه أديان أخرى[٢٢].

بعد ذلك ظهر لقب ثالث هو لقب "الإمام" ويمكن ربط هذا اللقب من حيث اللفظ بعمل من أجل الأعمال التي يقوم بها الخليفة آنذاك، وهو إمامة الصلاة، ومن الثابت تاريخياً أن من بين الحجج التي رجحت اختيار أبي بكر للخلافة أن الرسول (ﷺ) اختاره أو استخلفه في أثناء مرضه ليصلي بالناس، فهتف عمر بن الخطاب في السقيفة قائلاً: "رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟".

ولقب "الإمام" بالمفهوم السياسي لم يظهر ليستعمله أبو بكر أو عمر، وإنما ظهر مرتبطاً بقادة الشيعة، فقد أخفق الشيعة في الحصول على الخلافة لعلى (ﷺ) عقب وفاة الرسول (ﷺ)، كما أخفقوا في الحصول عليها لعدد من أولاده من بعده،فأراد الشيعة تمييز هؤلاء بلقب فيه سيادة ورئاسة فاختاروا لقب "إمام"، ومن الواضح أنه أكثر التصاقاً باسم عليّ بن أبي طالب، وانحدار هذا اللقب من عليّ إلى الأئمة من نسله، وكذلك أخذته أكبر الفرق الشيعية اسماً لها وهي الأمامية.

ويعني لقب "الإمام" عند الشيعة صاحب الحق الشرعي سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أم لا، أما "الخليفة" فكان معناه صاحب السلطة الواقعية سواء أكان صاحب حق شرعي أم لا، ومن أجل هذا كانوا يدعون قادتهم أئمة ما دامت السلطة بعيدة عنهم، فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى الوصف السابق لقبي "خليفة" وأمير المؤمنين"، كما حدث لعبد الله السفاح عندما خلف أخاه الذي أمضى حياته مكتفياً بلقب "إبراهيم الإمام"[٢٣]، ومن الواضح أن هذا اللقب احتفظ به الشيعة واستعملوه وحده إذا لم تكن الخلافة معهم، واستعملوه مع لقب "خليفة" أو أمير المؤمنين" إذا آلت إليهم مقاليد الحكم.

جدير بالذكر أن الوقائع التاريخية هي التي فرضت هذه الألقاب، كالخلافة باعتبارها صفة للحاكم الذي يأتي بعد الأول والإمامة لما هي في الصلاة، وهذه الألفاظ والألقاب لم تُفرض فرضاً عن طريق النص والنهي عما عداها، ولقد أتت ألقاب لم ينكرها النص القرآني في حد ذاتها، بل قبل ما هو صالح في مضمونها، ورفض ما هو فاسد في تطبيقها وفقاً لقاعدة العدالة، وذلك مثل لقب "الملك".

ولقد نص القرآن على أن المُلك هبة من الله تعالى، يهبه من يشاء وينزعه ممن يشاء، آتاه الله لبعض الأنبياء مما يدل على أن لقب "الملك" ليس بمذموم في حد ذاته، وإلا لمنعه الله

على الأنبياء والصالحين، وذلك في الآيات: "وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ" – البقرة: ٢٠١، وفي تبيان إتيان المُلك والمدح لمن كان صالحاً والذم لمن كان طالحاً، يقول تعالى: "فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً (٥٤) فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ" – النساء: ٥٤–٥٥.

ويقول تعالى في الحث على حسن استخدام المُلك والشكر على إتيانه "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء وَجَعَلَكُم مُّلُوكاً وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِّن الْعَالَمِينَ" – المائدة: ٢٠، وفي الحديث عن داوُود النبي يقول تعالى: "وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ" – ص: ٢٠، وكذلك وصف الله تعالى داوُود بأنه خليفة وذلك في قوله تعالى: "دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" – ص: ٢٦، وفي دعاء سليمان: "قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ" – ص: ٣٥، ولقد سخر الله ليوسف ملك مصر ليمكنه في الأرض، قال تعالى: "وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مِكِينٌ أَمِينٌ (٥٤) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (٥٥) وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ" – يوسف: ٥٤–٥٦، ولم يأت الذم في حق ملك يوسف.

وفي معرض ذم ورفض الظلم وسوء مضمون الحكم قال تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" – البقرة: ٢٥٨، إذن الذم واقع على المضمون وكذلك المدح، ولم يكن الذم أو المدح في حق اللقب، ولكن في مضمون اللقب من حيث تحقيق الخير والعدالة للرعية ومدى صلاحية الحاكم، فلم ينكر الإسلام لقب الملك وكذلك لم ينص على لقب الخليفة أو الإمام أو الأمير.

يتضح مما سبق أن الإسلام بهذا الصدد لم يفرض لقباً محدداً معيناً ولم ينه عن الألقاب الأخرى للحاكم، فوفقاً للقواعد الكلية للحكم في الإسلام والتي تكمن في مضمون الحكم في تحقيق العدالة والخير للمجتمع تبعاً لأوامر ونواهي الإسلام، فإنه يجوز إطلاق العديد من

الألقاب مثل "الرئيس" أو "الملك" أو "القائد" أو "السلطان" أو "الأمير" أو "الخليفة" أو "الإمام"، لأن كلها تعبر عن وجود حاكم للمجتمع، والأهم من ذلك هو مضمون الحُكم وليس لقب الحاكم، فالقواعد الأساسية للحُكم في الإسلام إنما تهتم بالشروط التي ينبغي أن يكون عليها الحاكم المسلم بوجه عام والتزاماته ومبدأ العدالة في المجتمع.

وإن كان الإسلام قد شرع قواعد كلية تدور كلها في فلك القواعد الأخلاقية ومبدأ العدالة، ولم يقر بنظام سياسي محدد أو لقب معين للحاكم، فلماذا يُصر هذا التيار على وجود نظام سياسي في الإسلام وجعله من بنية الدين نفسه؟ إن ما حدث بعد موت الرسول (ﷺ) ما هو إلا وقائع تاريخية استلزمتها طبيعة العصر ومتغيراته، ومن التداخل المعرفي استنتاج الأسس والقواعد التي فرضتها الوقائع التاريخية وجعلها نظرية دينية في المجال السياسي، وتطويع تلك الأحداث التاريخية لاستنباط نظام سياسي محدد وجعله من ضمن دائرة الدين ما هو إلا أسلوب أيديولوجي للوصول إلى السلطة أو الحفاظ عليها.

وبما أن القرآن الكريم لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وبما أن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي (ﷺ) في هذه المسائل بالذات، واستفحل الخلاف زمن الفتنة حتى حُدد كيان المجتمع الإسلامي، فإن فكرة الخلافة لم تكن جزءاً من الدين أو من بنيته الأساسية، لم يقر القرآن ولم تقر السنة بذلك، لذا فإنها من إعمال العقل والظروف التاريخية والملابسات المتغيرة والتحديات والتفاعلات الاجتماعية الداخلية والخارجية المحيطة بالمجتمع، والقواعد الكلية المتضمنة في تحقيق مبدأ العدالة في الحكم لا ترتبط بشكل النظام السياسي بقدر ما ترتبط بمضمونه، وعندما أفرزت المتغيرات والوقائع شكل الحكم السياسي بعد موته، اصطبغ هذا الشكل بالصبغة الدينية [٢٤]، وأخذ المتطلعون للسلطة وأتباعهم يضفون عليه مدلول الحق الإلهي، وكذلك القبائلية مثل حق قريش في الخلافة، وأيضاً العرقية كآل البيت.

لقد ذهب التيار المؤيد لفكرة الخلافة إلى محاولة إثبات الصبغة الدينية على هذا الشكل من الحكم، وذلك عن طريق تأويل وتوظيف الآيات القرآنية، التي بها لفظة "خليفة" أو "خلائف"، مثل قوله تعالى "إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ" – ص: ٢٦، وقوله "هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ" – فاطر: ٣٩، والواقع أن الآية الأولى لا تشير من قريب أو

بعيد بالمقصود السياسي لنظرية الخلافة في الإسلام، فالآية تخص داود النبي (ﷺ)، وفيها أمر إلهي بالحكم بالحق والعدل وعدم اتباع الهوى، وهذا الأمر إن كان للنبي داود إلا أنه عام لكل من يحكم بين الناس سواء أكان قاضياً أم حاكماً، ولم يكن في الآية تقرير شكل سياسي محدد للمسلمين، والآية كاملة "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ" – ص: ٢٦، والآية الثانية لا تشير كذلك إلى نظام سياسي، ولكنها تعني أن الله عز وجل خلق البشر أمماً تخلف بعضها البعض، وعن قوله تعالى للملائكة "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ" البقرة: ٣٠، فإن هذه الآية الكريمة تشير إلى علم الله تعالى وجعل آدم خليفة في الأرض، وتشير أيضاً إلى بدء خلق الإنسان وتكريم الله لآدم عليه السلام، ولا علاقة لها بموضوع الخلافة كشكل سياسي للحكم.

وعند تحليل نظرية الخلافة كشكل من أشكال الحكم السياسي، نجد أنها تحتوي على شخص بيده السلطة على رأس الهرم السلطوي، ثم يليه الوزراء وحكم الأقاليم "الولاة"، وبجانبه مجلس يستشيره في الرأي، ثم الشرطة والقضاء للأمن الداخلي، والجيش للأمن الخارجي، ثم القاعدة العريضة للهرم ألا وهي الشعب أو أفراد المجتمع الواقع عليهم الحكم، والدين الرسمي أو الأساسي للمجتمع هو الذي تُستمد منه التشريعات القانونية للقضاء، مع مراعاة تشريعات الأديان الأخرى للمواطنين الداخلين تحت حكم سلطة ذلك الشكل السياسي.

وبالمقارنة بأشكال الأنظمة السياسية الأخرى، نجد أن الأنظمة السياسية، إما حكم فرد مطلق (ديكتاتوري)، أو قلة يرتكز الحكم في يد فئة قليلة من الناس وهو (الأرستقراطي)، ومصطلح الأرستقراطية هنا يعنى خاصة الناس وأرفعهم شأناً وعلماً وثقافة، أى صفوة المجتمع، والملكية الدستورية شكل من أشكال النظام الأرستقراطي، وأيضاً السلطنة أو الإمارة، لأن الملك أو السلطان أو الأمير يخضع للدستور الذي يوزع السلطات على هيئات مختلفة، والحاكم يكون مقيداً بمجالس حكمها الدستور والقانون، وهو المحور الذي تدور حوله جميع الهيئات، يربط بينها وينسق جهودها، أما عن النظام

الثالث فهو النظام الديمقراطي والذي يعتمد على فكرة سيادة الأمة، التي تعبر عن مجموع إرادات أفراد المجتمع (٢٥).

ونظرية الخلافة مطابقة مع النظام الأرستقراطي وليس الديمقراطي، حيث لم يتحقق عبر تاريخ النظرية منذ اجتماع السقيفة أن أخذ رأي الشعب بالأغلبية في انتخاب الخليفة، ولكن كانت البيعة تأخذ من زعماء القبائل، إما بعد حرب وصراع أو عن طريق الوراثة، أو بعد مقتل الخليفة السابق وأتباعه، وعند استقرار أمر الخليفة يقوم بتعيين الوزراء والولاة – وأهل الشورى في القليل من الفترات التاريخية وليس معظمها – إذن يتطابق الشكل السياسي لنظرية الخلافة مع النظام الأرستقراطي ولا يوجد فرق من حيث الشكل.

وبما أن نظرية الخلافة من حيث الشكل تطابق النظام الأرستقراطي، ومن حيث المضمون في المستوى الواقعي التاريخي تتطابق مع النظام الفردي الدكتاتوري في معظم فترات التاريخ، الأموي والعباسي والعثماني، ومن حيث نوع الدولة فإنها تطابق الشكل الإمبراطوري الذي يحتوى على عدة دول أو أقطار أو ولايات تحت لواء أيديولوجية واحدة سواء أكانت فلسفية أم دينية، فأين تلك الخاصية التي تجعل من نظام الخلافة نظاماً إسلامياً دون غيره من الأنظمة؟!، في الحقيقة لا توجد خاصية محددة معينة تفرقه عن غيره من الأنظمة السياسية الأخرى، وذلك لأن نظرية الخلافة – كما سبق القول – جاءت نتيجة للظروف والملابسات التاريخية، فهي من إعمال العقل البشري وليست من بنية الدين نفسه، فلا يمكن وصف دولة إسلامية تطبق النظام الملكي أو الجمهوري بأنها غير إسلامية، فإن كانت الخلافة من بنية الدين لتحتم تكفير المجتمعات الإسلامية المتخذة من الأنظمة الأخرى نظاماً سياسياً لها، وهذا محال ومناف للحقيقة والعقل.

ج- شورى أم ديمقراطية؟ (إعادة قراءة النص):

وعن خاصية مبدأ الشورى، فإن التيار المؤيد لنظرية الخلافة يشير إلى أن الشورى هي النظام الإسلامي السياسي، وأن غيره من الأنظمة لا توجد فيه هذه الخاصية، أما الديمقراطية فهي ليست إسلامية، وحاول هذا التيار أن يؤيد رأيه بالآيات القرآنية مثل قوله تعالى: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ" – آل عمران: ١٥٩، وقوله تعالى "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا

لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ – الشورى: ٣٨، حيث فصل ذلك التيار بين الشورى والديمقراطية من منظوري الاسم والمُسمى، وجعل لكل منهما مفهومه ومنهجه وموضوعه الخاص به، وهذا التيار هو نتاج التراث التاريخي في فكرة العقل العربي، ولا تتوحد فيه الآراء، بل تختلف في تفسيرها حول طبيعة الصلة بين الشورى والديمقراطية، منهم مَنْ يرى أن هناك صلة بينهما، ومنهم من يشير إلى عدم وجود علاقة ويُقصر الشورى على الإسلام فقط.

اتجه هذا التيار إلى مهاجمة الديمقراطية عن طريق اتهامها بفصل الدين عن الدولة، وأنها علمانية وتستبعد الدين في الأمور السياسية والانتخابات في حين أن الشورى هي دين ودولة، فالاختلاف حاد بين الشورى والديمقراطية، وأية محاولة لفهمها على معنى مدلول واحد فهي تعبر عن فكر علماني، أما الشورى في الإسلام فهي استطلاع رأي فرد أو مجموعة من الأفراد في تفسير حكم شرعي أو فهمه في ضوء التشريع الإسلامي(٢٦).

من الجدير بالذكر أن في ذلك الاتجاه أنواع من الآراء المختلفة، منها: الخطاب الإخواني الذي يبحث عن شكل متميز وخاص للشورى يختلف عن النظام الديمقراطي الغربي، وإن كان فيه بعض أوجه التقريب، كتقريب أهل الحل والعقد من المجالس النيابية، وتقريب معنى الإجماع من الإجماع الدستوري، ومنها: الخطاب الجهادي الذي يلغى تماماً الصلة بين الشورى والديمقراطية، ويعارضها بشكل قطعي، ذلك لأن الخطاب الجهادي يفسر الشورى بمنظور الحاكمية، والتي يتمتع فيها الإمام بكافة صلاحيات الدولة، وهي صلاحيات مطلقة تُحدث تعارضاً وقطعية كلية بين الشورى والديمقراطية، وأيضاً اختلافاً مع الخطاب الإخواني في مسألة الشورى، الذي حاول باستمرار أن يربط علاقة الخليفة بأهل الحل والعقد، ومنها: خطاب آخر يرى أن الديمقراطية بمفهومها العام موجودة في الإسلام، وهذه الديمقراطية الإسلامية قامت على أساس نظام الشورى والمبادئ الإسلامية، ولذا تختلف الديمقراطية الإسلامية عن الديمقراطية الغربية الوضعية(٢٧).

واختلف هذا التيار أيضاً في حكم الشورى، من حيث هي واجبة على الحكام أم لا؟ فذهب البعض إلى أن الشورى واجبة على الحكام، بالإشارة إلى المعنى اللغوي

للألفاظ الواردة في الآية "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ" – آل عمران: ١٥٩، وكذلك أسباب نـزول الآية، لأن لفظ "شاور" في الآية بصيغة الأمر والأمر واجب، أما عن سبب نزول الآية فقـد نزلت بعد غزوة أحد التي استشار فيها الرسول (ﷺ) أصحابه في الخروج أو البقـاء وأخـذ برأيهم في الخروج، وجاءت الآية بالاستمرار في المشاورة والبعض منهم يرى أن الـشورى ليـست واجبـة علـى الحـاكم، وأن المقـصود بالآيـة تطييـب نفـوس الـصحابة ورفـع أقدارهم[٢٨].

واختلفوا أيضاً من حيث كونها واجبة أو معلمة، بمعنى هـل يجـب علـى الحـاكم أن يلتزم برأي أهل الشورى إذا اتفقوا على رأي؟ يشير الـرأي الأول إلى أن معنـى وجوبهـا أي تسير إلى نهايتها الطبيعية التي تنتهي برأي فاصل وهو رأي الأكثرية لا غير، أما الـرأي الآخر فيرى أنها معلمة من خلال آية أخرى – لا علاقة لها بالموضوع أصـلاً – فيهـا أمـر إلهي للرسول (ﷺ)، سحبها أصحاب هذا الرأي على الحـاكم بـالرغم مـن أنهـا خطـاب فردي للرسول(ﷺ)، فيقول هذا الرأي: قال تعالى: "فَإِذَا عَزَمْـتَ فَتَوَكَّـلْ عَلَـى اللّـهِ" – آل عمران: ١٥٩، فلفظ "العزم" يشير إلى استقلالية الرسول في اتخاذ القرار دون التقييـد بـرأي أهل الشورى ومن ثم فإن للحاكم أن لا يلتزم برأيهم[٢٩].

والظاهر من هذا الرأي أنه يحاول أن يجعل الحـاكم منفـرداً بـالحكم ويكـون الحكـم مطلقاً له، وهذا ما حدث في معظم التاريخ السياسي في الإسلام بسبب تلـك الآراء الـتي ما أنزل الله بها من سلطان.

(إعادة قراءة النص)

المقصود بإعادة قراءة الـنص هنـا هـو تحليـل المفـاهيم والمـدلولات المندرجـة تحـت الشورى والديمقراطية، بموضوعية بعيدة عن التعـصب الـديني أو العرقـي للوقـوف علـى حقيقة الأمر، هل الشورى نظام أم مبدأ؟ وهل الـشورى والديمقراطيـة اسمـان متغـايران لمدلول أو مفهوم واحد؟ وإن كان كذلك، فلماذا يتجـه التيـار المتبني لنظريـة الخلافـة إلى الفصل بينهما؟ حيث يجعل من الشورى نظاماً إسلامياً وما عداه غـير إسـلامي ووضـعي وخاطئ، وكأن هذا المبدأ كان في حكم العـدم قبـل الإسـلام ثـم أصـبح بعـده في حكـم الوجود.

تعني لفظة "الشورى" في اللغة طلب رأي الآخر في أمر ما[٣٠]، ولقد وردت في آيتين الأولى: "وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" – الشورى: ٣٨، والثانية: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ" – آل عمران: ١٥٩، تعبر الشورى فيهما عن مبدأ عام أو منهج يطبق على موضوعات عديدة، لا يختص بموضوع معين دون آخر، فلم يُشير النص القرآني إلى موضوع محدد يطبق فيه منهج أو مبدأ الشورى كالدين دون غيره من الموضوعات، إذن فالشورى هنا مبدأ عام ويُسحب على العديد من الموضوعات كالدين والسياسة والاقتصاد وأمور المجتمع والعلوم والنواحي الإدارية وهكذا، فنحن هنا أمام مبدأ أو منهج، ولا يصح الخلط من الناحية المعرفية بين مفهومين، مفهوم المنهج ومفهوم الموضوع، كل منهما يعبر عن شيء مختلف عن الآخر، ليس المنهج أو المبدأ هو الموضوع، ولا الموضوع هو المنهج، فالمنهج هو وسيلة للوصول إلى أصوب الآراء الخاصة بالموضوع.

وأيضاً لا يصح الخلط بين الوسيلة والغاية، ولا يصح أيضاً منطقياً ومعرفياً اقتران الموضوع بالوسيلة اقتراناً شرطياً ضرورياً، بمعنى إن كانت الشورى مبدأ ومنهجاً ووسيلة للوصول إلى غاية تكمن في الرأي الأصح لأي موضوع محل البحث، فلا يمكن أن نقول شورى إسلامية أو شورى غير إسلامية، ونُقصر مبدأ الشورى على الناحية الدينية دون غيرها لمجرد أن المبدأ قد ذُكر في النص القرآني. فهل لو تشاور أشخاص في أمر يختص بالصناعة من الناحية العلمية والإدارية يمكن أن نصف الشورى التي بينهم بأنها إسلامية أو غير إسلامية؟ وكذلك الموضوعات الأخرى التي يتشاور فيها أهلها.

ومن جانب آخر لم يحدد القرآن أو السنة النبوية نظاماً محدداً للشورى، كما حدد على سبيل المثال نظام الميراث، فلم يضع الإسلام طريقة أو أسلوب للشورى، لأنها تختلف باختلاف المجتمع بحسب الزمان والمكان، ولا يوجد أيضاً تحديد نصاب أو عدد أعضاء الشورى، فحسبما تقتضيه المصلحة التي يهدف إليها المجتمع، فلا يوجد أى أساس لزعم هذا التيار بأن الشورى نظام سياسي، ولكن خلط هذا الاتجاه بين النصوص الدينية، القرآن والسنة، وبين الوقائع التاريخية، واستنبط من التاريخ، وزعم أن ما استنبطه من الدين، وذلك خلط معرفي متداول في عملية توظيف الدين لدى الحركات الإسلامية، مما كان له الأثر في العقلية العربية بعامة.

هذا ما أدى بالتيار المؤيد للخلافة إلى البحث عن كيان ونظام للشورى، على الرغم من عدم وجوده لأنه مبدأ ومنهج وليس بنظام، للوقوف أمام مبدأ الديمقراطية، والقول: بأن: "عندنا نظام الشورى أمام ما لديهم من ديمقراطية"، وأيضاً الحث عن أوجه نقد للديمقراطية بشتى الوسائل للانتهاء بأن نظامنا أفضل من نظامهم، ولهذا زعم هذا التيار بأن الشورى إسلامية لأنها موجودة في النص القرآني، والديمقراطية وضعية لأنها نتاج الفكر الإنساني، وتناسى هذا الاتجاه أن الشورى وإن كانت مبدأ أو منهجاً، فإن تحديد نصاب ذلك المبدأ وطريقته ونظامه متروك للفكر الوضعي العقلي حسب ظروف المكان والزمان والمتغيرات الاجتماعية، والديمقراطية هي أيضاً مبدأ لا يختلف في مضمونه من حيث هو مبدأ يعبر عن الرأي والرأي الآخر، إذن فالمضمون واحد لكل منهما.

والتناقض المعرفي في آراء ذلك الاتجاه واضح، وذلك في محاولته التفرقة بين الشورى والديمقراطية بنقده لفكرة الإنابة، حينما ذهب إلى أن النواب أو ممثلي الأمة في النظام الديمقراطي يختارهم الحزب ويقدمهم للشعب هو الذي يرشحهم ويختارهم كنواب عنه، فالرأي العام تفرض عليه الأحزاب إطاراً جاهزاً تكونه عن طريق الدعاية الانتخابية، أما الشورى الإسلامية فهي تستمد مصدرها من الشعب[٣١]، ويمكن التناقض في نفي فكرة الإنابة وإقرارها في الوقت نفسه، والاستشهاد على إقرارها بفكرة أهل الشورى، وهم أهل الحل والعقد والذين ينوبون عن الأمة باعتبار أن الشورى هي فرض كفاية لا تجب على جميع أفراد المجتمع، بل على الحاكم وأهل الشورى، فكيف يمكن لعقل هذا الاتجاه نقد فكرة للعقل الغربي ويبيح الفكرة نفسها لنفسه ويستدل على صحتها في الوقت نفسه؟.

يرى هذا الاتجاه أن أهل الشورى هم أهل الذكر استناداً إلى قوله تعالى: "فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ" – الأنبياء: ٧، وفي الحقيقة أنه يمكن تفسير هذه الآية بمنظورين، الأول: إن كان المقصود بأهل الذكر هم الفقهاء فمن غير المنطقي أن نستشير رجال الدين في الأمور العلمية أو العسكرية أو موضوعات لا تدخل في نطاق عملهم، أما المنظور الثاني: إن كان المقصود بأهل الذكر المتخصصين كل في مجاله – والدائرة هنا أوسع – فإن المشورة تتبع الموضوع المشار فيه، إن كان دينياً فللفقهاء، وإن كان علمياً فللعلماء، وإن كان عسكرياً فللمختصين كل حسب مجاله، وليس كما يزعم هذا الاتجاه من أن المشورة مقتصرة على أهل الذكر أي رجال الدين.

ومن الواضح الخلط بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية، بحيث أصبح التعامل مع آراء الفقهاء ورجال الدين قديماً أو حديثاً وكأنها من القواعد المنزلة من الله والمنزهة عن الخطأ، وصار يُنظر إلى آرائهم على أنها من المقدسات في حين أنها لا تخرج عن كونها آراء تقبل الصواب كما تقبل الخطأ، ومن جانب آخر فإن الآيات القرآنية تُفسر وتُفهم من خلال ما قبلها وما بعدها من آيات، ولا يصح استقطاع جزء من الآية لاستخدامها في دلالة تخدم أيديولوجية المفسر.

إن الآية الكريمة قد وردت في سورتين، النحل، آية: ٤٣، وسورة الأنبياء، آية: ٧، والآيتان مكيتان، والآية كاملة "وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ"، ومعنى الآية في ضوء ما قبلها وما بعدها في السورتين أن الله وعز وجل لم يرسل أنبياء إلا أوحى إليهم، وأنهم لا يتحدثون من أهوائهم ولكن بما أمرهم الله تعالى به، وهم رجال من بني البشر وليسوا بملائكة، رجال يأكلون الطعام فانون يسري عليهم الموت، صادقون مخلصون فيما أمرهم الله به، ومَنْ يتشكك في ذلك يسأل أهل الذكر عن ذلك ليخبره إن كان لا يعلم أمر الأنبياء.

في هذه الآية خطاب إلهي للرسول (ﷺ) لأنه يقول "وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ"، إشارة إلى دفاع الرسول (ﷺ) أمام من يتشكك في ذلك بأن يسأل المتشكك أهل الذكر، ولم يحدد القرآن مَنْ هم؟، هل علماء أهل الكتاب حتى يصدق المتشكك كلام الرسول (ﷺ)؟، من الواضح أن المقصود علماء أهل الكتاب لأنه لم يكن في أيام الرسول فقهاء لأنه كان موجوداً، وهذا يجعل الاستدلال بجزء من الآية أن أهل الذكر هم الفقهاء في غير موضعه، وإن كان مدلولها العام صالح من حيث المعنى للاستدلال على أن أهل الشورى هم أهل الاختصاص حسب الموضوع المشار فيه.

مما سبق يتضح أن الشورى والديمقراطية، اسمان مختلفان، الأول لفظ عربي والآخر يوناني، ويشيران إلى مضمون أو مدلول واحد وهو طلب الرأي الآخر لاستخلاص أصوب الآراء بصدد موضوع ما، وليس هناك طريقة أو نظام محدد للشورى في القرآن بحيث يمكن اعتبار غيره مخالفاً له، فأساليب وطرق تطبيق المبدأ أو المنهج مختلفة باختلاف الظروف والملابسات والزمان والمكان، واختلاف الأساليب والطرق في محاولة تطبيق

المبدأ، وتؤدي في النهاية إلى غاية واحدة سواء أكان اسم المنهج عربياً أم أجنبياً، فالعبرة ليست بلغة اسم المبدأ، ولكن بتطبيقه وتحقيق الأهداف المرجوة منه بغية تحقيق العدالة في المجتمع.

د- الفرق بين السياسة والقضاء:

عادة تنظر الحركات الإسلامية إلى مَنْ يطبق نظماً سياسية كالملكية أو الجمهورية أو غيرها بنظرة الشك والمعصية، استناداً – في رأيهم – إلى الآيات الكريمة "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" – المائدة: ٤٤، "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" – المائدة: ٤٥، "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" – المائدة: ٤٧، فهي تنظر إلى لفظة "الحكم" الواردة في الآيات الكريمة هنا بنظرة مدلول الحكم السياسي، وتوظفها على هذا الأساس، وهذا يجعلنا نتساءل هل لفظة "الحكم" التي وردت في تلك الآيات تعني نظام الحكم السياسي أم الحكم القضائي؟.

لقد سبق القول بأن الإسلام لم يقر بنظام سياسي معين ولم ينه عن غيره، وأشار إلى مبدأ الشورى الذي يعني الرأي والرأي الآخر، وأيضاً لا يصح استقطاع جزء من الآية للاستدلال على معنى معين يريده المفسر دون اللجوء إلى الآية كاملة وما قبلها وما بعدها وكذلك أسباب النزول، وإلا ذهب المعنى والمدلول الأصلي إلى مدلول آخر ما أنزل الله به من سلطان، وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن احتمال المقصود بلفظة "الحكم" هو الحكم السياسي هو احتمال غير مقبول وفي غير موضعه، إذ كيف يأمرنا الله تعالى باتباع نظام سياسي لم ينزله في الشرع وتركه اجتهاداً لمتغيرات المجتمع والعصور؟ فلا يمكن أن يأمر الله إلا بما أنزله على عباده.

من جانب آخر عند سرد الآيات كاملة يتضح أن لفظة "الحكم" إنما تدل على الأحكام والحدود القضائية وليست الأنظمة السياسية، ويقول الله عز وجل لنبيه (ﷺ) عندما جاء اليهود ليُحكّموا الرسول (ﷺ) فيما بينهم، مخيراً بالحكم أو الإعراض، وآمراً له إن حكم أن يحكم بالقسط "إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ

الْكَافِرُونَ {٤٤} وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" – المائدة:٤٤-٤٥، إذن كيف يمكن تأويل ذلك على أنه نظم سياسية؟ لاشك أن لفظة "الحكم" هنا إنما تدل على الأحكام والحدود القضائية.

ومن البدهي أنه لا يمكن اعتبار الأحكام القضائية هي النظم السياسية، فالقضاء ليس هو النظام السياسي، ذلك لأن المجتمع الإسلامي يتخذ من الدين الإسلامي المصدر الأساس للقضاء، والقضايا التي لم يرد فيها حكم في القرآن والسنة فباب الاجتهاد مفتوح، وتتغير الأنظمة السياسية على المجتمع الإسلامي ويظل القضاء كما هو، ففي العديد من المجتمعات الإسلامية قد تغير نظامها السياسي من إمارة إلى مملكة كما هو الحال في الحجاز، ومن مملكة أو نظام ملكي إلى نظام جمهوري كما في مصر وليبيا، ولم يتغير القضاء أو الحدود والأحكام الإسلامية في القضاء، لأن القضاء ليس هو النظام السياسي.

إن الأحكام والحدود في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تتبلور في النهي عن الأفعال غير الصحيحة أو غير الأخلاقية وتحريمها، وفي الجزاء أو العقاب الواقع على مَنْ يفعل فعلاً ظالماً أو قبيحاً، وهو فعل الجريمة، وهناك حدود قطعية ذكرها الإسلام صراحة، كحد السرقة والقتل والزنا ورمي المحصنات، وهناك أفعال حكم الله عليها بالتحريم، ولم يذكر فيها حداً معيناً، وترك العقاب اجتهادياً بشرط تناسبه مع الفعل وفقاً لمبدأ العدالة والقانون الطبيعي مثل "الجزاء من جنس العمل"، و"التوازن بين الجريمة والعقاب"، حتى تتحقق العدالة، وباب الاجتهاد فيها مفتوح حسبما تقتضي الحاجة بالقياس وبالإجماع، وأيضاً تتبلور الأحكام والقواعد المنزلة فيما هو حسن أو حلال، كأحكام الميراث من حيث التقسيم في جميع أحواله والزواج إلى آخر تلك الأمثلة التي ورد فيها حكماً أو حداً قطعياً، وكل ذلك من باب القضاء وليس النظم السياسية.

ثانياً: الاقتصاد:

لكي يتحقق هدف توظيف الدين للحصول على السلطة لابد بالضرورة من مساندة العامل الاقتصادي، لأن الصلة متبادلة بينهما من حيث حاجة كل منهما للآخر، فكلاهما

يدور في فلك واحد، وقبل أن نتطرق لكيفية توظيف الدين بصدد العامل الاقتصادي والوقوف على حقيقة وجود اقتصاد ديني (اقتصاد إسلامي)، هل الدين به نظرية اقتصادية (اقتصاد سياسي)؟ أم أن الاقتصاد الإسلامي مقولة للتوظيف وإكمال الدائرة التبادلية بين السلطة والاقتصاد؟، لابد أن نستعرض مفهوم النظام الاقتصادي وأنواعه وموقف الدين ومقولاته ومبادئه بهذا الصدد.

إن المقصود بالاقتصاد هنا هو النظام الاقتصادي الذي تعمل من خلاله المؤسسات الاقتصادية في المجتمع، وهو فكر اقتصادي كلي، يتكون من غرض معين وإطار قانوني وسياسي واجتماعي يتوافق مع هذا الغرض، ومستوى معين من الفن الإنتاجي، وعلى الرغم من تعدد تعريفات النظام الاقتصادي إلا أنها تدور حول مضمون واحد وهو مجموعة المؤسسات الفكرية التي يتقبلها المجتمع كإطار يتم من خلاله اتخاذ القرارات الاقتصادية من قِبَل مجموع الوحدات الاقتصادية والتنسيق فيما بينها حتى يتحقق الهدف من النشاط الاقتصادي[(٣٢)]

١- مفهوم النظام الاقتصادي وأنواعه:

كل نظام اقتصادي يتضمن ثلاث مقومات رئيسة، هي: الأهداف الاقتصادية والمؤسسات الاقتصادية وآلية التنسيق بين القرارات الاقتصادية، وبالنسبة للأولى فهي تمثل الغايات التي يسعى كل نظام إلى تحقيقها وتُعد من أهم خصائصه ومبرر وجوده، وتمثل الدوافع المحركة للنشاط الاقتصادي، وتنبثق الأهداف في الغالب من التحديات التي تواجه المجتمع في المستوى الاقتصادي، أما الثانية فهي مجموعة التنظيمات والأطر التي تضم الأفكار والقواعد والمبادئ التي تنظم العلاقات الاجتماعية والقانونية للوحدات الاقتصادية في المجتمع عند اتخاذها للقرارات الاقتصادية المختلفة بما يضمن تحقيق أهداف النظام، وقد تأخذ المؤسسات الاقتصادية عدة صور وأشكال في المجتمع، فقد تظهر في شكل أعراف وعادات اجتماعية أو قيم غير مكتوبة متعارف عليها، وقد تكون في صيغ قانونية وتشريعات أو إجراءات سياسية تؤثر في توجيه النشاط الاقتصادي نحو أهدافه.[(٣٣)]

وبالنسبة للثالثة وهي آلية التنسيق بين القرارات الاقتصادية، فتلك القرارات كثيرة ومتنوعة، ويمكن أن تتعارض نتيجة اختلاف وتعارض مصالح الوحدات المختلفة، ومن ثم يستلزم الأمر أن يتوافر في النظام الاقتصادي آلية لعمل الوحدات الاقتصادية، وتكون على درجة عالية من التوافق والتناسق، فعدم قدرة المؤسسات الاقتصادية على التنسيق والتوافق فيما بينها، وعدم قدرتها على التغيير مقابل التطورات التي تحدث في الأنشطة الاقتصادية يشكل عائقاً أمام تطور المجتمع وتقدم نشاطاته الاقتصادية.(٣٤)

وإن كان النظام الاقتصادي يعني التصور الكلي لاستغلال وتنظيم الموارد الاقتصادية في المجتمع أو الدولة بهدف إشباع حاجات المجتمع ككل، فإن أنواع النظم الاقتصادية تختلف تبعاً لاختلاف التصورات الكلية، ويتبلور جوهر الاختلاف حول ملكية عناصر الإنتاج وما يتبعها في طريقة عمل السوق ومستوى المنافسة الذي يتراوح بين الصفرية أو أقصى نسبة ممكنة، ومن هذا المنطلق تنقسم أنواع النظم الاقتصادية إلى نوعين: الرأسمالية والاشتراكية، والبعض يضيف نوعاً ثالثاً يُطلق عليه اسم النظام المختلط الذي يجمع بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، ولكن هذا النوع ما هو إلا تلفيق من هذا وذاك ولم يحقق الأهداف المرجوة منه، وبه من المتناقضات الكثير وكذلك التداخل المعرفي في نظرياته، لذا فهو نوعاً من الأوهام التي لا طائل منها في الواقع، وبناء على ذلك فإن أنواع النظم الاقتصادية تنحصر بالتحديد في الرأسمالية والاشتراكية.

يتضمن كل نظام اقتصادي نظرياته الخاصة به المرتبطة بالبنيان الاقتصادي في المجتمع، فإن النظرية الاقتصادية تعني مجموعة من التعميمات النظرية المتعلقة بنشاط الإنسان الإنتاجي أو الاستهلاكي، والتي تصدق لدى تحقيق مجموعة من الافتراضات متى كانت غير مقيدة بزمان أو مكان معينين، وتفسر هذه النظرية كيفية عمل الجهاز الاقتصادي سواء أكانت في صورتها القائمة على تحليل التوازن الجزئي لهذا الجهاز مثل نظرية القيمة أو الأثمان، ونظرية المنفعة الحدية ونظرية العرض والطلب، أم في صورتها القائمة على تحليل التوازن الجمعي أو الكلى مثل نظرية تحديد الدخل القومي والدورات الاقتصادية، مما يندرج في النهاية تحت ما يُسمى بالنظرية الاقتصادية الجزئية، أو النظرية الاقتصادية الكلية وذلك بحسب التحليل الاقتصادي المختار.(٣٥)

فالنظرية بالمعنى الشامل لا تخرج عن كونها تصور منطقي لتفسير ظاهرة ما، ولما كانت الظاهرة الاقتصادية هي تصور منطقي لشرح سلوك الظاهرة الاقتصادية المختلفة لمعرفة الأسباب والدوافع وأهم العوامل المؤثرة في هذا السلوك، حيث تعني الظاهرة الاقتصادية مجموعة العلاقات الاقتصادية بين الوحدات الاقتصادية أثناء قياسها بإشباع حاجاتها الإنسانية، وحيث أن هذا النشاط يؤثر ويتأثر بعوامل كثيرة منها: النفسية والاجتماعية والسياسية والدينية، لذا لابد من الوقوف على أهم المتغيرات المؤثرة في سلوك الظاهرة الاقتصادية من خلال عملية التجريد لدراسة العلاقة المحتملة بين كل متغيرين على حدة بافتراض ثبات العوامل الأخرى، ويُطلق على النتيجة العامة التي تفسر سلوك الظاهرة الاقتصادية بالنظرية الاقتصادية، والتي تتبلور في محاولة الفهم العقلي المنطقي للواقع الاقتصادي من خلال تبسيطه ووضعه في شكل نموذج يقوم على افتراضات تتعلق بالمتغيرات والظروف المؤثرة في الظاهرة الاقتصادية.(٣٦)

أما بالنسبة للبنيان الاقتصادي فهو يُعبر عن النسب والعلاقات التي تميز كلاً اقتصادياً قائماً بمكان وزمان معينين، أي هو النسب والعلاقات القائمة بين العناصر الأساسية للحياة الاقتصادية في مكان وزمان محددين، بحيث يشكل الصورة العامة للوحدة الاقتصادية، والتي لا تشمل إلا على الخطوط الرئيسة بغرض بيان علاقاتها وطريقة عملها، ويمكن تقسيم هذه العلاقات إلى نوعين: أولهما العلاقات الداخلية والخارجية، وثانيهما العلاقات الكيفية والعلاقات الكمية، ويمكن التعبير عن العلاقات الكمية إما بصيغ مطلقة أو بصيغ نسبية.

وجدير بالذكر أن فكرة البنيان ليست مقصورة على الاقتصاد، بل هي فكرة عامة يمكن رؤيتها في مختلف ميادين الحياة، فيمكن الحديث عن البنيان الجغرافي والبنيان النفسي والديني والثقافي والقانوني والسياسي والاجتماعي، ويلاحظ أنه من غير الممكن فصل هذه الأنواع المختلفة من الأبنية بعضها عن بعض، أو فصلها عن البنيان الاقتصادي، إذ أن كلاً من هذه الأبنية يُسهم في تكوين البنيان الاقتصادي، ومحاولة الفصل إنما تكمن في الجانب النظري الدراسي للظاهرة محل الدراسة وليس في الواقع.

بالإضافة إلى ذلك فإن كل مرحلة من مراحل النمو الاقتصادي يقابلها نوع خاص من البنيان الاجتماعي، والبنيان السياسي، والبنيان القانوني، والبنيان الثقافي، حيث تؤثر هذه الأبنية على البنيان الاقتصادي في المجتمع، ومن أهم العناصر المكونة للبيان الاقتصادي عنصر الإقليم والسكان والموارد ورؤوس الأموال والملكية والإنتاج والدخول والمبادلات والاستهلاك والادخار والاستثمار، وطالما أن هذه العناصر متغيرة من مجتمع لآخر فإن الأبنية الاقتصادية تختلف من مجتمع لآخر على الرغم من اشتراك تلك المجتمعات المختلفة في نظام اقتصادي واحد سواء أكان رأسمالياً أم اشتراكياً.[٣٧]

ويجب ملاحظة أن المفاهيم الخاصة بالرأسمالية والاشتراكية إنما تقع داخل النظام الاقتصادي ذاته باختلاف عناصر البنيان الاقتصادي من مجتمع لآخر، ولهذا نجد مجتمع غني من حيث عنصره الجغرافي بالأرض الخصبة والمياه العذبة، فيقوم النظام الاقتصادي فيه سواء أكان رأسمالياً أم اشتراكياً على بنيان اقتصادي زراعي (مع عدم إغفال المجالات الأخرى)، وقد يكون هناك مجتمع ليس فيه من الموارد المتاحة للمجتمع الآخر، فيقوم نظامه الاقتصادي على بنيان اقتصادي تجاري مثلاً، وقد تتوافر في مجتمع عناصر لبنيان اقتصادي تتبلور في الثقافة والعلم فيقوم النظام الاقتصادي فيه على البنيان الاقتصادي الصناعي، وهكذا.

ذلك لأن كل من النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي يتواجد على حدة في تلك الأبنية المختلفة للمجتمعات، فالزراعي في النظام الرأسمالي تكون فيه الملكية الخاصة للأرض الزراعية بصرف النظر عن مساحتها كبيرة كانت أم صغيرة، وأيضاً لما ينتجه المزارع من سلع، ويصاحب المجتمع الزراعي بنيان اقتصادي تجاري يتسم بالحرية المؤدية للتوازن الطبيعي بين العرض والطلب وفقاً لمبادئ وأسس النظام الرأسمالي، وفي النظام الاشتراكي تكون ملكية الأرض ذات المساحات الكبيرة للدولة ويصاحبه بنيان اقتصادي تجاري يتسم بالمبادئ الاشتراكية المؤدية للسوق الموجه.

وفي المجتمعات التي لا تتوافر فيها عناصر الزراعة وتتوافر فيها عناصر ومقومات التجارة، كالموقع الجغرافي الاستراتيجي مثلاً، يقوم النظام الاقتصادي فيها على البنيان الاقتصادي التجاري، وتكون الملكية الفردية واقعة على رؤوس الأموال، وتتمثل الحرية

السوقية في حرية الطلب والعرض في النظام الرأسمالي، وتكون الملكية للدولة بصدد قوى الإنتاج في النظام الاشتراكي، ويلاحظ أنه كلما توافرت الأبنية الاقتصادية في المجتمع كلما زاد النظام الاقتصادي من تحقيقه لأهدافه.

يتضح النظام الاقتصادي بقوة في المجتمعات ذات البنيان الاقتصادي الصناعي، وعلى الأخص في النظام الرأسمالي، ذلك لأن المجتمع الصناعي يحتوي في بنيانه بجانب الملكية الخاصة على سوقين أو وجهين للسوق وليس سوقاً واحداً، الوجه الأول: سوق عوامل الإنتاج، والثاني: سوق الاستهلاك، الأول يتضمن المنظومة العلمية والمواد الأولية والخامات والآلات، والثاني يتضمن السلع في صورتها الأخيرة المعدة للاستهلاك، يتأثر الأول بالثاني ويؤثر فيه، ينشأ عن ذلك سعة في السوق الكلي للبنيان الاقتصادي في المجتمع أكثر منه في المجتمع ذات البنيان الاقتصادي التجاري غير الصناعي، ففي ضوء الصورة المبسطة يكون الصانع أقوى من التاجر من المنظور التحكمي، لأنه إن منع ناتج صناعته عن التاجر فلن يجد التاجر ما يتاجر فيه.

ولهذا فإن البنيان الاقتصادي الصناعي يحتوى التجاري وأكثر ازدهاراً من البنيان التجاري البحت، لأن البنيان التجاري غير الصناعي ليس له إلا وجه واحد للسوق وهو الوجه الاستهلاكي، فهو يشتري منتجات البنيان الاقتصادي الصناعي من مجتمع آخر ليبيعه ويستهلكه داخل السوق الاستهلاكي في مجتمعه ويظل محتاجاً للمجتمع الصناعي المنتج، فيتحول البنيان التجاري إلى بنيان استهلاكي، والبنيان الصناعي إلى سلطة ذات قوة اقتصادية.

هذا ما يحدث في الصلة بين البنيان الاقتصادي للمجتمعات العربية والبنيان الاقتصادي للمجتمعات الغربية الصناعية، فالبنيان الأول ريعي تجاري ذات صبغة سوقية مشوهة ضبابية يتحكم فيها أصحاب النفوذ السلطوية، لا يوجد في ذلك البنيان فكر اقتصادي واضح يشوبه العشوائية الفكرية الاقتصادية، يحتاج دوماً إلى البنيان الاقتصادي الصناعي والذي هو موجود في المجتمعات الغربية، مما زاد البنيان الصناعي قوة وسلطة، والآخر ضعف وعشوائية ومذهبية غير علمية أو منطقية، حتى أصبحت المجتمعات العربية تعيش على ما ينتجه البنيان الاقتصادي الغربي.

أ- النظام الاشتراكي:

النظام الاشتراكي هو أحد أشكال الأنظمة الاقتصادية المعمول به في عدد من الدول المعاصرة مثل الصين الشعبية وكوريا الشمالية وفيتنام وكوبا، وتم تطبيقه لمدة من الزمن في العديد من الدول مثل الاتحاد السوفيتي ودول شرق أوروبا منذ الثورة البلشفية وحتى أوائل التسعينات من القرن العشرين، وبعض الدول العربية قبل أن تبدأ هذه الأنظمة بالتحول إلى نظام السوق.

والاشتراكية لفظ عام لا يُتفق على المقصود به، ولا يرجع هذا الاختلاف للفترات الزمنية فحسب بل إلى الاختلاف الموضوعي للمعنى المقصود، والعنصر المرتكز عليه من عناصر الاشتراكية أكثر من غيره، ومن تعريفات الاشتراكية أنها تعنى أربعة أشياء مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً: إخاء إنساني تنعدم فيه التفرقة بين الطبقات، ونظام اجتماعي لا يكون فيه أحد أغنى أو أفقر بكثير من الآخرين، والملكية والاستعمال الجماعيين لكافة وسائل الإنتاج الحيوية، وأخيراً التزام كل مواطن بأن يخدم الآخرين بقدر ما في طاقته من قدرة على تحقيق الرفاهية العامة.[٣٨]

وهناك تعريف آخر يتبلور في أن الاشتراكية تنظيم اقتصادي للمجتمع، تكون وسائل الإنتاج المادية فيه مملوكة للجماعة كلها، وتُدار بواسطة منظمات ممثلة للجماعة ومسئولة أمامها، وذلك طبقاً لخطة اقتصادية عامة، ويكون لكافة أفراد الجماعة الحق في الحصول على نتائج هذا الإنتاج الجماعي المخطط على أساس من المساواة في الحقوق.

ويرى أيضاً هذا الاتجاه أن جوهر الاشتراكية هو أن تكون كافة الصناعات الكبيرة والأراضي مملوكة ملكية عامة أو جماعية، وأن تُدار طبقاً لخطة اقتصادية قومية تستهدف تحقيق الصالح العام لا الربح الفردي، وهي بصفة عامة تعني نظاماً تمتلك فيه الجماعة كلها، وتمثلها الدولة الجزء الأكبر والأهم من مصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج المادية، وتتولى الدولة نيابة عن الجماعة إدارة الاقتصاد القومي وفقاً لخطة شاملة، من أجل تحقيق ناتج قومي متزايد يتم توزيعه على أساس مقدار مساهمة كل فرد في الإنتاج، بهدف القضاء على استغلال الإنسان للإنسان.

وبناء على ذلك فإن جوهر الاشتراكية هو اقتصادي ويتعلق بملكية وسائل الإنتاج، وباتخاذ القرارات في استعمال هذه الوسائل، وكيفية توزيع الناتج القومي المتحقق من هذا الاستعمال، والحق في اختيار المهنة واختيار وسائل الاستهلاك الفردي، وبجانب ذلك يوجد بالضرورة تنظيم معين للحياة السياسية والقانونية والاجتماعية يرتبط ويتوافق مع المذهب الاشتراكي.

وهناك اتجاهين مختلفين بصدد التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية، الأول يذهب إلى أن الاشتراكية تختلف عن الشيوعية من حيث أنه في ظل الاشتراكية يسود مبدأ "من كل بحسب رغبته في الحصول على مقابل ولكل بحسب إنتاجه"، أما في ظل الشيوعية فإن المبدأ السائد يصبح "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته"، ويشير ذلك الاتجاه إلى أن هذا الفارق جوهري ويُبنى عليه أن يكون الدافع للعمل في الاشتراكية هو أساساً دافع اقتصادي يتمثل في مقابل مادي، أما في الشيوعية فإن هذا الدافع يصبح دافعاً غير اقتصادي، يتمثل في رغبة الفرد الذي أُشبعت حاجاته في وضع كل طاقته وعمله من أجل تنمية الإنتاج القومي، دون النظر إلى مقابل مادي معين يعود عليه من عمله.

ومن ناحية الاستعمال، فيلاحظ أن لفظ الشيوعية قديم على خلاف لفظ الاشتراكية، فقد كان اللفظ يُطلق منذ القدم على الملكية المشاعة لبعض الأفراد المعينين على شئ معين، كما أصبح يُطلق مع الاشتراكيين الخياليين في العصور الوسطى على نظام متكامل تشيع فيه ملكية كافة الأموال الإنتاجية أو الاستهلاكية بين كافة الناس.

وفي منتصف القرن التاسع عشر تكونت جمعيات ونواد اشتراكية، وتمكن ماركس وإنجلز في ذلك الوقت من السيطرة على أغلبية أعضاء جمعية رابطة تُسمى "رابطة الحق"، وبناء على تكليف من الرابطة أصدر الاثنان بياناً أُطلق عليه اسم "البيان الشيوعي"، وتغير اسم الرابطة إلى رابطة الشيوعيين، وقد اختار ماركس وإنجلز مع أتباعهما كلمتي الشيوعية والشيوعيين لوصف أنفسهم تمييزاً لهم عن الاشتراكيين الألمان والذين كانوا في نظر ماركس جماعة من الإصلاحيين ومحبي الخير الذين ينتقدون المجتمع الرأسمالي بحجج محافظة وخيالية، دون أن يفكروا في الاشتراك الفعلي في كفاح الطبقة الوحيدة القادرة على هدم النظام الرأسمالي وهي طبقة البروليتاريا.

وبعد انتشار الماركسية في أواخر القرن التاسع عشر، لم تعد هناك حاجة إلى تمييز الماركسيين بلفظ الشيوعيين فأصبح اللفظان يعبران عن معنى واحد دون تفرقة، ولذلك فإن إطلاق وصف الشيوعي على الحزب الروسي لا يعنى أن النظام السائد في روسيا هو النظام الشيوعي، بل هو تأكيد فقط للانفصال عن باقي الاشتراكيين، وأيضاً تطلعاً إلى النظام الذي يستهدف المجتمع الوصول إليه في المستقبل عندما تتوافر العوامل المادية والظروف الموضوعية الكفيلة بإقامته وهو النظام الشيوعي.[٣٩]

أما الاتجاه الثاني والذي يرى أن الاشتراكية تعني اشتراك الأفراد في تملك شئ معين جوهره اقتصادي، فكذلك الشيوعية فهي تعني نفس المعنى المشار إليه، والمبدأ الأساس الذي بنى عليه أصحاب التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية ما هو إلا وهم من ضرب الخيال والمحاولات اليوتوبية التنظيرية التي لا صلة لها بالواقع.

وإن كانت الاشتراكية لم تظهر قبل القرن التاسع عشر إلا أن هذا لا يعنى أنه لم توجد أفكار اشتراكية في التاريخ، فلقد تطورت فكرة الاشتراكية عبر العصور إلى أن وصلت لمرحلة الاكتمال النظري في القرن التاسع عشر، لقد صور أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) في كتابه "الجمهورية" نظاماً اعتبره مثالياً للدولة، أشار فيه إلى الأسس والمبادئ الشيوعية أو الاشتراكية بين الطبقات في المجتمع، إلا أنه عدل عن هذه الشيوعية في كتابه "القوانين" الذي كتبه في أواخر حياته وقصرها على طبقة الحكام[٤٠]، وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي ظهر الفكر الاشتراكي الحديث على يد أحد الفلاسفة الرومانسيين مثل جان جاك روسو (١٧٧٨م)، كما قدم جبرئيل دى مابلي (١٧٨٥م) مذهباً اجتماعياً أكثر تناسقاً واشتراكية من مذهب أستاذه روسو، ثم ماركس (١٨٨٣م) وإنجلز (١٨٩٥م) في كتاب "رأس المال"، وأضاف لينين على ذلك النسق الاشتراكي.

انتقد الاشتراكيون الملكية الفردية بدعوى إقامة نظام جماعي تحل فيه الملكية الجماعية محل الملكية الفردية، وتصبح فيه الدولة هي الوارث الوحيد للأموال الإنتاجية، وعندما تكون كافة أموال الإنتاج من أراض ورؤوس أموال إنتاجية في يد الدولة، فإنها ستقوم بتوزيعها بما يكفل مصلحة المجتمع ويراعي أوضاع الإنتاج، وذلك وفقاً لمقدرة وكفاءة كل

شخص وقدرته على استعمال هذه الأموال، بحيث تكون مهمة كل شخص هي التعبير عن كفاءته، وثروته لا تكمن في المال بل في أعماله.

وهكذا فإن الإنتاج في هذا النظام الجماعي تحكمه قاعدة كُل بحسب كفاءته، فبحسب مقدرة كل فرد تعطيه الدول جزءاً من أموال الإنتاج بنوعيها كي يقوم باستغلالها، أما التوزيع فتحكمه قاعدة لكل بحسب أعماله، فبحسب ما يبذله كل فرد من مجهود وعمل توزع عليه الدولة جزءاً من الناتج القومي، ومن ثم تتحقق السعادة الدنيوية للإنسان بما يحققه عمل ومجهود كل شخص في عملية الإنتاج.

وحيث أن الدولة تملك الجزء الأكبر من الموارد الاقتصادية المتاحة في المجتمع، فهي التي تضع الأهداف للخطط وأولويات الإنفاق واستخدام الموارد الاقتصادية، وبالتالي تُعد الدولة الأساس في تخصيص الموارد الاقتصادية بين الاستعمالات المختلفة وتوزيع الدخل بين فئات المجتمع، ويتم كل هذا من خلال أدواتها الرئيسة وهي: الخطط الاقتصادية، الميزانية العامة، الجهاز المصرفي والمشروعات العامة.(٤١)

وميزانية الدولة ذات تأثير على النشاط الاقتصادي في النظام الاشتراكي، فأهم مصادر الإيرادات العامة تأتي من الضرائب المفروضة على أموال الأفراد، وغالباً ما تكون ضرائب غير مباشرة والتي يقع عبئها الأكبر بصفة عامة على أصحاب الدخول المتوسطة أي الطبقة العاملة، وتحصل الدولة على إيرادات من نصيبها من الأرباح المتولدة من المشروعات الاستثمارية العامة، وبالتالي تُعد الميزانية المصدر الرئيس لتمويل النفقات الاستثمارية والخدمات التي تقوم بها الدولة، وتُستخدم ميزانية الدولة بالإضافة إلى ضبط النفقات والإيرادات العامة، كأداة رقابية على المشروعات الإنتاجية المختلفة، حيث لا يُسمح لها بتجاوز ما خُصص لها من مبالغ أو الإضافة إليها.

والجهاز المصرفي في النظم الاشتراكية من ممتلكات الدولة، ويقتصر على المصرف المركزي وفروعه، حيث يقوم بمهام المصارف المركزية والتجارية معاً، وبذلك يتمكن من مراقبة تنفيذ الخطط والتحقق من التزام المشروعات العامة بمخصصاتها المالية، أما بالنسبة للمشروعات العامة فهي تمثل الوحدات الإنتاجية ومعظمها مملوكة للحكومة، وبهذا تُعد الدولة هي المسيطرة على كل مجالات النشاط الاقتصادي حتى في سوق العمل.

ب- النظام الرأسمالي:

يُقصد بالمال ـ في المستوى الفردي ـ كل ما يمتلكه الفرد في ملكية خاصة سواء أكان في صورة عينية أم نقدية وله حق التصرف والاستغلال فيه والانتفاع به، يدخل في ذلك النطاق جميع المجالات المستخدمة للمال، وهي عادة ما تكون في مجالين: الاستهلاكي والإنتاجي أو الاستثماري، ويُنظر للمال من المنظور الاقتصادي من خلال مدلوله في المجال الإنتاجي أو الاستثماري، ولما كان المال المستثمر بالأساليب المختلفة، الزراعية والصناعية والخدمية، إنما يهدف إلى تحقيق الربح والذي بدوره يزيد على المال في الأصل، لذا يُطلق على أصل المال المستثمر لفظة رأس المال.

أما لفظة الرأسمالية فهي تعني ذلك النظام الاقتصادي الذي يرسمه المجتمع، لكي يسمح من خلاله بقيام النشاطات والعمليات الاقتصادية بصورها المختلفة وفقاً لمبادئ وأهداف ذلك النظام، والذي يقوم في أساسه على مبدأين مترابطين وهما: مبدأ الملكية الخاصة والذي يعني تقرير وحماية مجموعة من الحقوق للفرد على ما يكتسبه من الأموال، والتي تتبلور في الاستعمال أو الانتفاع والاستغلال والتصرف بمفرده في ضوء حقوق الآخرين، باعتبار أن حق الملكية حق جامع مانع، جامع لكافة المزايا والمنافع التي يمكن استخلاصها من الشئ، ومانع لغير المالك من مشاركة تلك المزايا أو المنافع، أما المبدأ الثاني فهو حرية التجارة والاستثمار والتوازن الطبيعي للسوق من خلال العرض والطلب بين المنتج والمستهلك.[٤٢]

وفي ضوء مبدأ حق الملكية الخاصة ومبدأ حرية السوق، أُطلق على النظام الرأسمالي اسم نظام السوق، حيث تتوافر الحرية الفردية بكافة مظاهرها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وحيث يُحترم حق الملكية الخاصة بكافة أبعاده، وحيث تسود المنافسة الكاملة بكافة عناصرها، ومن ثم فإن جهاز الثمن يقوم تلقائياً بتحديد كافة القرارات الاقتصادية المتعلقة بأفضل الاستخدامات للمواد الاقتصادية، وأفضل توزيع للناتج القومي على العناصر المشتركة في عملية الإنتاج.

فجهاز الثمن في نظام السوق هو الذي يتولى بطريقة آلية تحديد أثمان كافة السلع والخدمات، وفقاً لتفاعل قوى العرض والطلب في ظل المنافسة الكاملة، وتعمل التغييرات في

الأثمان على توجيه المشروعات الخاصة مدفوعة بحافز الربح لتعديل سياساتها الإنتاجية، فيتحدد بذلك أنواع وكميات السلع والخدمات المنتجة لإشباع حاجات الأفراد في المجتمع.

وعندما يعمل أفراد المجتمع على إنتاج السلع والخدمات، فإنهم يستخدمون رأس المال لإيجاد عناصر الإنتاج من أرضٍ ومبانٍ ورواتب للقوى العاملة والمواد الخام، ولما كانت عناصر الإنتاج في ظل هذا النظام يمتلكها الأفراد ملكية خاصة، فإن على المنتجين أن يتوجهوا لسوق السلع والخدمات الإنتاجية، لطلب ما يلزمهم من عوامل الإنتاج كأسلوب وحيد في ظل هذا النظام للحصول على الدخل الفردي، لأن من خلال العرض والطلب تتحدد الأثمان والأجور لكل وحدة من وحدات عناصر الإنتاج، والتي يدفعها المنتجون فتمثل تكلفة إنتاج السلع والخدمات بالنسبة لرجال الأعمال، بينما تمثل على الجانب الآخر دخول أفراد المجتمع.(٤٣)

وفي السوق يعرض المنتجون ما أنتجوه من سلع، ليلتقوا بأفراد المجتمع الذين يسعون إلى هذه الأسواق، طالبين ما يحتاجونه وما يشبع رغباتهم من سلع وخدمات استهلاكية، فتتفاعل قوى العرض والطلب في ظل المنافسة الكاملة، محددة بذلك ثمناً أو أجراً لكل وحدة من وحدات السلع أو الخدمات الاستهلاكية، وهذه الأثمان والأجور التي يدفعها المستهلكون إنما تمثل إجمالي إيرادات المنتجين، وبعد استبعاد تكاليف الإنتاج يتبقى أرباح ودخول المنتجين الذين يقومون بدورهم بإنفاقها لشراء ما يحتاجونه من سلع وخدمات استهلاكية وما يلزمهم من عوامل الإنتاج.

والفرد في ظل هذا النظام يتقاضى دخلاً عن كل ما يُنتجه، وينفق هذا الدخل في شراء ما يريد، وكل هذه الدخول مهما تنوعت صورها وأشكالها هي في حقيقتها ثمناً لسلعة أو خدمة، وهذا الثمن تحدده قوى العرض والطلب في ظل المنافسة الكاملة، وتعمل التغييرات في أثمان السلع والخدمات الاستهلاكية المنبعثة من قوى العرض والطلب على توجيه الإنتاج بطريقة آلية لزيادة كمية المنتج من سلعة وتخفيضه من سلعة أخرى، فتتحدد بذلك أنواع وكميات السلع والخدمات المنتجة لإشباع حاجات ورغبات أفراد المجتمع.

وهكذا فإن حرية الفرد كمنتج لعناصر الإنتاج في اختيار نوع العمل الذي يعمله هي التي تحدد دخله وثروته وقدرته الاقتصادية، وحرية الفرد كمستهلك في اختيار السلع

والخدمات التي تُشبع حاجاته ورغباته هي التي تحدد أنواع وكميات السلع والخدمات التي ينتجها المجتمع، ونظام السوق ما هو إلا هيكل تنظيمي لتلقي هذه الرغبات المختلفة من جانب الأفراد وترجمتها في قوى للعرض والطلب، وبالتالي توجيه الموارد الاقتصادية لتحقيق ما يجيزه جهاز الثمن من تلك الرغبات المختلفة.(٤٤)

هذا هو المفهوم العام للرأسمالية من خلال مبدأين أساسيين هما: الملكية الخاصة وحرية السوق، وهذا المفهوم لم ينشأ حديثاً بل نشأ مع بداية تكوين المجتمعات قبل ظهور فكرة النقود في حد ذاتها، فالإنسان يحتاج إلى حاجات متعددة يجد إشباعها في الموارد التي تقدمها له الطبيعة، ولكن هذه الموارد منها ما يصلح ومنها ما لا يصلح للاستخدام المباشر، فلجأ الإنسان إلى تحوير الموارد الطبيعية ليخلق المنفعة لتنميتها واستغلالها، أي يجعل هذه الموارد قابلة لإشباع الحاجات، وتقتضي عملية التحوير هذه - الإنتاج - صراعاً بين الإنسان والطبيعة من جانب وأخيه الإنسان للحصول على الموارد لندرتها من جانب آخر، فنشأت فكرة الملكية الفردية الخاصة للأشياء للحد من التنازع بين أفراد المجتمع، ذلك لأنه بافتراض انعدام فكرة الملكية الخاصة يلزم منه وصول الصراع بين أفراد الإنسانية للحصول على الحاجات إلى أقصى مداه، فالملكية الخاصة هي ضمن القانون الطبيعي الذي جُبل عليه البشر في غريزتهم لحب الملكية، لما فيها من سلطة الانتفاع والاستعمال والاستغلال.

عندما عرف الإنسان الزراعة كان لابد له من ملكية قطعة من الأرض ليقوم بتحسينها وزراعتها واستغلالها، ومن الطبيعي أن يكون الناتج ملكاً له أيضاً، له الحق في التصرف فيه سواء بالاستعمال أو المبادلة، ولما كان الإنسان في حاجة إلى إشباع حاجاته المختلفة، ولا يستطيع العمل على جميع احتياجاته المختلفة لعدم تواجد مبدأ الاكتفاء الذاتي في المستوى الفردي الإنساني لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، لذا نشأت فكرة أخرى لصيقة بالأولى وهي فكرة تبادل السلع والتي تُعرف باسم "المقايضة"، فأصبح الإنسان ينتج سلعاً معينة ويعجز عن جميعها، والإنسان الآخر يُنتج سلعاً مختلفة ويعجز أيضاً عن جميعها، فبدأت بذلك الصورة الأولى للتجارة.

احتاج عجز الإنسان عن إنتاج جميع احتياجاته المختلفة إلى الالتقاء مع أخيه الإنسان

الآخر لتبادل السلع لاحتياج كل منهما إلى سلع الآخر، وهذه السلع ملك لكل واحد منهما، أصبح التبادل يقوم على احتياج الفرد لإشباع رغباته واحتياجاته وفقاً لاختياراته، فقد يحتاج الفرد سلعة ولا يحتاج للأخرى، وقد يكون هناك أكثر من فرد ينتج السلعة نفسها التي يحتاج المستهلك إليها فيختار أحسنها ويقوم بالمقايضة وفقاً لما يراه نافعاً له، وبذلك تكونت فكرة السوق وحرية التجارة.

ولكن لا تعني الحرية هنا معنى الحرية المطلقة وإشباع حاجات الإنسان إشباعاً كاملاً، ذلك لأن هناك عوامل تحدد درجة تلك الحرية، منها قدرة المستهلك على إنتاج السلعة التي يقوم بمقايضتها مقابل السلعة التي يحتاج إليها، وهي ما يُعبر عنه في العصر الحديث باسم الدخل، فالدخل هو الذي يُقيد درجة حرية اختيار المستهلك للسلعة التي يريد الحصول عليها، وفي الوقت نفسه يُقيد درجة الحرية بالنسبة للمنتج، لأن المنتج لا يستطيع أن يقوم بإنتاج سلعة تفوق قيمتها السوقية معدل دخول المستهلكين في مجتمع ما وإلا لن يجد من يقوم بشرائها، ومنها العادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات الدينية تقيد وتحدد من درجة تلك الحرية سواء في المستوى الاستهلاكي أو الإنتاجي باختلاف المجتمعات.(٤٥)

لهذا فإنه دائماً يوجد فارق بين الأسس والمبادئ التي تتبلور من خلالها النظرية وبين الواقع التطبيقي، قد يقترب الواقع إلى النظرية من حيث مبادئها وقد يبعد عنها، ونسبية الاقتراب والابتعاد عن النظرية هو الذي يشكل الاختلافات النسبية للواقع الطبيعي للنظرية نفسها في المجتمعات المختلفة، تبعاً لتوافر أو ندرة الموارد، وأيضاً تبعاً للعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية.

٢- موقف الدين من النظم الاقتصادية:

إن الأصل في الأشياء أنها حلال مهما كان مصدرها وضعياً أو غيره إلا ما حرمه الله عز وجل بنص، سواء أكان نص قرآني أم حديث صحيح عن الرسول (ﷺ)، ولا يوجد نص يُحرم النظم الاقتصادية، ولكن يمكن معرفة وجود تعارض مع المبادئ الإسلامية أم لا، من خلال الرؤية النقدية لجوهر النظام سواء أكان اشتراكياً أم رأسمالياً، وكذلك إن كان وجود ما يُسمى بالاقتصاد الإسلامي من عدمه، فهل أقر الإسلام بنظام

اقتصادي محدد وحرم غيره؟ أم أقر بمبادئ أخلاقية صالحة لجميع المجالات سواء في المجال الاقتصادي أو غيره؟

يتبلور جوهر النظام الاشتراكي من خلال ملكية الدولة لوسائل الإنتاج وتقليص الملكية الخاصة، وبالنسبة لملكية الدولة لوسائل الإنتاج فإن قيام الحكومة بالإنتاج يُعد خارجاً عن طبيعة وظائفها، فما من شك أن للدولة حق الإشراف على الإنتاج وتنظيمه، أو تنظيم العلاقات بين المؤسسات بحيث يحقق مصلحة الجميع، ولكن ليس من طبيعة أعمالها أن تقوم بنفسها بمهمة الإنتاج مباشرة، والملكية الخاصة تُعد حافزاً على العمل ولم يحرمها الدين الإسلامي بل أقر بحرية التجارة الفردية وحرية الفرد في تشغيل الفرد الآخر كأجير بشرط إعطاء هذا الأجير حقه، كما يتبلور دور الإسلام في تحقيق مبدأ: أعطاء كل ذي حق حقه" في ضوء مقولة العدالة.

وإن كانت الملكية الخاصة تُعد حافزاً على العمل، فإنها أيضاً تُعد جزاءً على العمل، ومن غير المعقول أن يحصل الذين يعملون والذين لا يعملون على الجزاء نفسه، وإلا دب التكاسل في المجتمع وترك كل شخص عمله يقوم به غيره من الناس، وهذا لا يعني أن الملكية الخاصة تسمو على النقد، بل هي تؤدي في بعض الحالات إلى صراع، ولكن ليست من الملكية الخاصة تنشأ العيوب، وإنما من فساد الناس وطمعهم وحقدهم، إذن لا يكمن العيب في فكرة الملكية الخاصة ولكن في أخلاق المجتمع.

وعندما تكون كافة أموال الإنتاج من أراض ورؤوس أموال إنتاجية في يد الدولة، فإنها لن تقوم بتوزيعها بما يكفل مصلحة المجتمع وفقاً لمقدرة وكفاءة كل شخص كما ادعى الاشتراكيون، بل بحسب الموالاة للسلطة وليست الكفاءة كما شهد الواقع ذلك. فأصحاب السلطة لم يعطوا بحسب المقدرة ولا الكفاءة، ولم تُطبق في المجتمعات الاشتراكية "كُل بحسب عمله" وما يبذله كل فرد من مجهود وعمل، ولكن أعطوا بحسب جهد وعمل كل فرد في الموالاة للنظام، وأصبحت أموال الدولة عبارة عن مكافأة توزع على مَنْ يهتفون ويصفقون للنظام، وأيضاً تحولت هذه الأموال بذلك إلى وسيلة بجانب القهر لتثبيت مقاعد السلطة.

أما بالنسبة للتخطيط المركزي ومدى كفاءته، فإن النشاط الاقتصادي من خلاله ينتج

كميات من السلع تعكس رغبات المخططين أكثر مما تعكس رغبة المستهلكين في المجتمع، وذلك يؤدي إلى التقليل من فرص تحقيق أهداف المستهلكين ومن مستوى معيشتهم، إضافة إلى ذلك فإن ما يتسم به التخطيط المركزي المتبع في النظام الاشتراكي عدم المرونة في اتخاذ القرارات، ويترتب على ذلك ضرورة وجود جهاز إداري كبير يزيد من نمو مشاكل البيروقراطية، وهذا يؤدي إلى عرقلة سير العملية الإنتاجية نتيجة بطء سير القرارات في الأجهزة الإدارية الحكومية.

ويترتب على ذلك اختناقات في خطوط الإنتاج وقلة في كمية ومستوى السلع النهائية، حيث انعدام وجود المنافسة، فالنظام الاشتراكي يحارب الاحتكار الفردي وفي الوقت نفسه ينقله إلى الدولة، فالدولة هي المحتكرة لكل مظاهر الحياة والإنتاج والاقتصاد، وفي أغلب الأحوال يتم تركيز الإنتاج على السلع العسكرية من أجل تحقيق الأمن الداخلي والخارجي، حيث تحتل هذه الأهداف مركز أولويات هذه النظم لتنتهي إلى وجودها كدولة بوليسية، بالإضافة إلى ما يؤديه وجود الجهاز الإداري الكبير من زيادة للنفقات العامة الجارية والتي تشكل عبئاً على استخدام الموارد الاقتصادية مما يقلل كفاءتها ويؤثر سلباً على تحقيق معدلات التنمية.

وإن كانت فكرة الاشتراكية قد حاربت دكتاتورية الفرد فإنه قد أحلت مكانها دكتاتورية البروليتاريا، هذا بجانب أن التنبؤ عن طريق الحتمية التاريخية والصراع الناتج عن عدم التناسب بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، هذا التنبؤ بالاشتراكية واستمرارها إلى الشيوعية وتحقيق العدالة والحرية إلى آخر تلك المبادئ، فإن الواقع قد أثبت عكس ذلك، وانتهت الفكرة إلى حد الصراع الدامي بين السلطة والمعارضة أو مَنْ لا يؤمن بالفكرة.

إن فكرة الاشتراكية هي فكرة يوتوبية، فكرة يتقبلها العقل وتأخذ إعجاب المستمع لها، ولكنها مقولات يستحيل تطبيقها، لأنها تحتاج إلى مجموعة من الكائنات فوق البشرية يقيمون على تطبيقها، حيث افترضت أن الإنسان يمكن أن يصل إلى مرحلة تنعدم فيها عنده الأنا في سبيل المجتمع، وهذا ما لا تقبله طبيعة الإنسان، والواقع أن القائمين عليها هم بشر ولا يمكن أن يكونوا جميعاً على درجة من الأخلاق المطلقة، فبحسب أنصار

المذهب الاشتراكي أنه يقود الناس إلى الفردوس الأرضي، ولم ير الواقع ذلك الفردوس بل رأى الدكتاتورية بعينها، وأيضاً كل ما رآه المجتمع في الواقع أن الثروة قد سُلبت بدون وجه حق من يد الأفراد (أصحابها) إلى يد الأفراد (أصحاب السلطات)، أي من يد الأغنياء إلى يد الحاكمين.

وبذلك ضعفت روح الابتكار عند الأفراد، وقُضِيَ على نشاط الفرد وحريته، فالفرد إنما يجد ويبتكر لكي يحصل لنفسه ولأسرته على ثمرات جهده وعمله، فإذا ما حُرم من حق التملك ورأى أن الأسرة لا وجود لها، فإنه يركن إلى الاستكانة والخمول، وفي منع التملك وقوفاً ضد القانون الطبيعي، وأية فكرة تكون ضد القانون الطبيعي تحمل عوامل فنائها بين طياتها.

وإن ادعى أنصار الاشتراكية أنها تمنع استعباد أصحب رؤوس الأموال للعمال، وتقضي على استغلال العمال وتكفل الحريات للجميع، هذا الادعاء قد أثبت الواقع عكسه، فالاشتراكية تمنع استبداد أصحاب رؤوس الأموال لكي يحل محله استبداد واستغلال جديد من جانب كبار موظفي الدولة ومعاوني الحكام لسائر العمال وأفراد المجتمع، وفي ذلك قضاء على حريات الأفراد وحقوقهم.

والاشتراكية كفكرة أو نظام هي ضد القانون الطبيعي والغرائز الإنسانية التي فطر عليها الله تعالى البشر، ولا يمكن انعدام التفرقة بين طبقات المجتمع، لأن الطبقية نفسها هي من ضمن مفاهيم القانون الطبيعي، ولكن يمكن تنظيم المجتمع لتقليل الفوارق بين الطبقات وليس انعدامها، عن طريق رفع مستوى الطبقات الفقيرة والتي تكون غالباً من الطبقة العمالية، وأيضاً فالواقع أثبت فشل فكرة الملكية الجماعية.[٤٦]

يتضح مما سبق أن نقد الاشتراكية يأتي من خلال عيوبها في المستوى التنظيري وتعارض الأفكار مع الميول والغرائز الإنسانية، على الأخص في مسألة الملكية، وفي المستوى الواقعي من خلال عدم إمكانية التطبيق وتحقيق الأهداف، ولا يمكن نقدها من خلال منظور التحريم لعدم وجود نص يُحرم الفكر الاشتراكي، وذلك ما اعتمد عليه بعض فقهاء السلطة الذين حاولوا ادعاء وجود اشتراكية عربية مؤمنة واشتراكية أو شيوعية غربية كافرة، وإظهار مواقف من الصحابة تعبر عن أفكار أخلاقية تضمن الإيثار

والتسامح لاستنباط اشتراكية في الإسلام، هذا بجانب الأحاديث والآيات التي تشير إلى الصدقة والزكاة، وما إلى آخر ذلك من التنظيمات الموجودة في الدين لإظهار اشتراكية إسلامية عربية، على الرغم من عدم وجود صلة من قريب أو بعيد بالاشتراكية.

أما بالنسبة للنظام الرأسمالي فإن جوهره يتكون من مبدأين: الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج باعتبار أن حق الملكية جامع لكافة المزايا والمنافع التي يمكن استخلاصها من الشئ المملوك، ومانع لغير المالك من مشاركة تلك المزايا، والمبدأ الثاني فهو حرية التجارة والتوازن الطبيعي للسوق من خلال العرض والطلب، ولم يحرم الدين الإسلامي مبدأ الملكية الخاصة أو التوازن الطبيعي للسوق وحرية العرض والطلب، وكذلك تتوافق التشريعات والقوانين الخاصة بالسوق مثل منع الغش التجاري وصلاحية السلعة إلى آخر تلك القوانين التي تُعبر عما يجب أن تكون عليه أخلاقيات السوق مع المبادئ الأخلاقية الدينية.

لم يهدم الإسلام مفهوم الملكية الخاصة والذي يُعد أساساً للتجارة والاقتصاد، ولكن أبقى على ما هو صحيح في المفهوم، ونظم الصلة بين حقوق الملكية الخاصة وحقوق الآخرين وفق مبادئ أخلاقية تحقق العدالة في المجتمع، ولتفهم المبادئ الاقتصادية الإسلامية والتي تعتبر الملكية الخاصة أساساً لها، لابد وأن نجعل القرآن والسنة النبوية الشريفة هما أساس مصادر الفكر الإسلامي، أما التطبيقات الاقتصادية والاجتماعية التي عُمل بها في العصرين الأموي والعباسي. وخاصة الأموي منها. فلا تُعد مثالاً صادقاً للتعبير عن المفهوم الاقتصادي الصحيح في الإسلام، وذلك لاختلاف هذه الأنظمة في بعض الأمور اختلافاً جوهرياً. عما كان عليه الأمر في صدر الإسلام.

تعني الملكية علاقة أو صلة شرعية بين الإنسان والأشياء. تجعله هذه الصلة مختصاً فيها اختصاصاً يمنع غيره عنها، بحيث يمكنه التصرف فيها عند تحقق أهليته للتصرف بكل الطرق السائغة له شرعاً، وفي الحدود التي بينها الشرع والتي تتضمن الحفاظ على حقوق الآخرين، فهي اتصال شرعي بين الإنسان وبين شئ يكون تصرفه فيه مطلقاً، وحاجزاً عن تصرف الغير.(٤٧)

ومن ذلك يتضح أن الملكية هي عبارة عن علاقة الإنسان بالأشياء وما في حكمها من المنافع، ويتضح كذلك أن الملكية ليست شيئاً مادياً، إنما هي حق من الحقوق، ولما كان الحق نوعاً من الاعتبار الشرعي، لذا فإن ملكية الإنسان واقعة حيثما أقر الشرع هذه العلاقة، فلقد أقر الإسلام حق الفرد في تملك الأشياء والتي تُعد في مضمونها مالاً، وحث على الحق في اكتسابه والمحافظة عليه، ولم يضع الإسلام حداً أعلى أو حدوداً كمية للملكية الخاصة، بل أطلقها طالما أتت هذه الملكية بطريق أخلاقي شرعي.

ويعمل الإسلام على حماية حق التملك الفردي، ومنع الاعتداء عليه، ويتلاءم حق التملك الفردي في المفهوم الإسلامي مع القانون الطبيعي كالميل للإنسان في حب التملك، إضافة إلى قيامه بمسئولياته الشرعية وإشباع حاجاته الإنسانية، ويُعد المال في الإسلام الوسيلة الأساسية للقيام بمثل هذه المسئولية، زيادة إلى أن السعي لاكتساب المال بالطرق المشروعة يُعد من العبادة لله تعالى في صورة العمل، وهو- أي العمل- من سبل التقرب لله تعالى، كما يُعد العمل والسعي لاكتساب المال فرض على المسلم القادر على العمل من أجل إشباع حاجاته الأساسية.

معظم المصادر الشرعية المتاحة أمام الفرد من أجل الملكية الخاصة ناتجة عن العمل الذي يبذله الفرد في العملية الإنتاجية، هناك مجالات كثيرة تُعبر عن ملكية الفرد نتيجة قيامه بالعمل بصورة مباشرة، منها العمل بأجر والتجارة وإحياء الأرض البور (الميتة) واستخراج المعادن، بالإضافة إلى تملك الفرد للمال نتيجة عمل قام به شخص آخر كالميراث، والهبة، والوصية، وهناك مصدر آخر للتملك من قبل الأفراد، هو الحاجة الإنسانية والتي يُنظر إليها من زاويتين، الأولى: حاجة الفرد للمال مثل الفقراء والمساكين والغارمين، والثانية: حاجة المجتمع لخدمات شخص معين مثل المؤلفة قلوبهم والمصلحين لذات البين، والعاملين على شئون الزكاة.(٤٨)

كما عظم الإسلام حرمة الملكية الخاصة، قال عز وجل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ- النساء: ٢٩، وقوله عز وجل: وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ البقرة: ٢٧٩، حمى الإسلام حقوق الملكية الخاصة وجعل الاعتداء عليها محرماً بجميع صوره سواء سرقة أو

اغتصاب أو غش في الأسواق أو اعتداء على حقوق الشركاء أو الأجراء المستخدمين في الأعمال أو من المعاملات الربوية.

ولقد أوضح الرسول (ﷺ) حرية الملكية الخاصة بصفة مؤكدة، ففي الحديث أن رجلاً جاء إلى الرسول (ﷺ) فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ فقال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله،قال: أرأيت إن قتلني؟ قال (ﷺ): فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال (ﷺ): هو في النار"[٤٩]، وقد ورد في أحاديث أخرى للنبي (ﷺ) حرمة المال الخاص والملكية الخاصة أن مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيد.

وكما أن على صاحب المال الخاص أن يستخدم ماله لتحقيق منفعته ومنفعة الآخرين فيجب عليه مراعاة حقوق الملكية الخاصة بالآخرين، فلا يصح أن يستخدم ماله لتحقيق أي منفعة خاصة في أعمال تضر بملكية الآخرين، ولا يصح أن يعطل ماله لأن في تعطيل الأموال وتكنزها تعطيلاً للمصالح العامة في المجتمع، فبينما تعمل الملكية الخاصة لتحقيق المصالح الخاصة، فهي تعمل أيضاً في إطار المصلحة العامة للمجتمع.

كما أقر الإسلام بالملكية الخاصة وحقوقها أجاز الملكية العامة في المجتمع ولم ينكرها، ووضع لها قواعد وأسس ومبادئ تحمي الملكية العامة من جانب والملكية الخاصة من جانب آخر، لكي لا تتحول الملكية الخاصة كلها في المجتمع إلى ملكية عامة فيصبح حينئذ مجتمع شيوعي، وذلك بمثابة الدستور والمبادئ العامة بين الحكام وأفراد المجتمع أصحاب الملكيات الخاصة.

وبالنسبة للتوازن الطبيعي للسوق فلا يوجد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ما ينهي أو يُحرم فكرة التوازن الطبيعي، فالإسلام يحث على المنافسة والتسابق، لما في المنافسة فوائد كبيرة منها: توفير وتقديم السلع والخدمات بأفضل وأعدل الأسعار، وأيضاً في المنافسة فائدة أخرى وهي تقديم أفضل المنتجات من ناحية المستوى الإنتاجي للسلعة، لأن السلعة الرديئة لن تجد لها مكاناً في السوق من حيث الطلب، وبالتالي فإن نتائج المنافسة تكمن في تحقيق أفضل وأعدل سعر للسلعة، وأيضاً أفضل مستوى إنتاجي لها.

يقول عز وجل: " وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ "- المطففين: ٢٨، والآية الكريمة تشير إلى المنافسة على المكانة التي يكون عليها مَنْ آمن بالله ورسوله وحرص على تنفيذ

أوامر الله عز وجل في تجارته، وتتضمن هذه الأوامر عدم بخس الناس أشياءهم والعمل بالقسط في الميزان في البيع والشراء. وبعامة لا يوجد في القرآن الكريم ما يُحرم المنافسة في السوق من المنظور الاقتصادي، لأن المنافسة من ضمن مفاهيم القانون الطبيعي الذي فطر الله عليه الناس ويكمن فيها عوامل النمو التطور.

ويقول تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً- النساء: ٢٩، وفي تلك الآية أكثر من معنى، الأول: النهي عن الغش والباطل في التجارة، والثاني مستنبط من الأول وهو التراضي، ومسألة التراضي في البيع والشراء ـ السوق ـ لا يمكن أن تكون موجودة في ظل سوق احتكاري، لأنه بالبداهة عندما يكون في السوق بائع وحيد لسلعة ما لا يوجد بدائل لها فسيكون موقف المشتري هنا اضطراري وليس اختياري، سوف يتخذ المشتري قراره وهو في حكم المجبور لعدم وجود بديل فتنعدم في تلك اللحظة مسألة الرضى، أما في ظل السوق التنافسي الحر فإن عدد البائعين للسلع المتجانسة حتى ولو نسبياً يكون متعدداً، ولهذا فإن المشتري في السوق التنافسي له مساحة في الاختيار وعندما يتخذ قراره في ظل تلك المساحة من الحرية، فإنه يكون راضياً عن قراره وليس مجبور عليه، إذن الرضى يكون موجود السوق التنافسي وينعدم في حالات الاحتكار.

شجع الرسول (ﷺ) المسلمين على اتخاذ سوق لهم لما رآه من عدم تعاون وعدم ترحيب تجار المدينة من اليهود وتعنتهم مع تجار المسلمين، ولم يكن ذلك إلا رغبة تجار اليهود في المحافظة على مراكز التجارة التي قامت من قبل في ظل صراعات مستمرة بين الأوس والخزرج، فقام الرسول (ﷺ) باختيار سوق للمسلمين في أحد الأحياء بالمدينة 'بقيع الزبير' فجاء أحد المحتكرين من كبار تجار اليهود وهدم القبة التي ضُربت فوق أرض السوق ويُدعى كعب بن الأشرف.

فلما رأى رسول الله (ﷺ) ذلك قال: لأنقلنها إلى موضع هو أغيظ له من هذا، فنقلها إلى موضع جديد وهو ما عُرف فيما بعد بسوق المدينة، وتصدق (ﷺ) بمكان السوق على المسلمين، وقال لهم هذا سوقكم لا خراج عليكم فيه، وكان التجار في الأسواق الأخرى يدفعون نوعاً من الرسوم أو الضرائب، فرفع الرسول (ﷺ) هذا العبء

عن تجار المسلمين، فتحقق بذلك أول شرط أساسي من شروط السوق الحرة التنافسية، ألا وهو حرية الدخول التامة للسوق دون قيد أو شرط نفقة مفروضة[٥٠]، عدا بالطبع الشروط التي تكمن في القواعد الأخلاقية.

وعندما اتخذ الرسول (ﷺ) سوقاً للمسلمين قال: هذا سوقكم، فلا ينقص ولا يضربن عليه خراج. وبذلك جعل الرسول (ﷺ) السوق حرة متاحة للمسلمين، والانتقاص من السوق كان يعني الاقتطاع أو الاحتجار، والاقتطاع من السوق يعني أخذ جزء من مساحته الكلية وتخصيصها لأغراض أخرى غير البيع والشراء، لأنه كلما زاد الاقتطاع كلما ضاقت مساحة السوق فيقل عدد المتعاملين في السوق من بائعين أو مشترين، وكلما قل عدد المتعاملين في السوق أتاح هذا فرصة أكبر للبعض للتحكم في السعر، وذلك على عكس الوضع التنافسي الذي ينمو بنمو أعداد المتعاملين.

أما الاحتجار فيعني استئثار البائعين الذين يدخلون السوق أولاً بمساحة السوق فيقسمونه فيما بينهم وفقاً لمكانتهم أو لأولوية دخولهم السوق أو غير ذلك، وبالتالي يصبح دخول السوق للمنافسين الجدد أمراً متعذراً فتنقص دعائم المنافسة وتزيد فرص الاحتكار، ومن جانب آخر أن السوق الذي تصدق به الرسول (ﷺ) لم يكن ملكاً خاصاً لشخص أو بعض الأشخاص حتى يحق لهم الاستئثار بجزء منه، بل هو ملك للمسلمين لأنه من أموال صدقة، قائم على المنافسة، ولا يعني هذا أنه عند إنشاء سوق في العصر الحديث أن لا يكون فيه مبان أو مخصصات لاستحداث لوازم الإنتاج وحفظ البضائع التي يتعذر نقلها كل يوم، لكن يظل مفهوم المنافسة والسوق الحر هو الأساس في البناء الاقتصادي.

نهى الإسلام عن الاحتكار، والاحتكار يعني احتباس الشئ انتظاراً لغلائه، مما ينتج عنه تفرد البائع بسلعة يستغل الناس بتفرده بها، فالهدف من تحريم الاحتكار هو دفع الضرر الناتج من استغلال المحتكر لحاجة الناس، والإنسان عرضة دائماً لأهواء الغرائز، وعندما يكون هو الوحيد في السوق يتحكم في سلعة ليس لها بدائل والطلب عليها كثير والعرض بيده، فإنه حينئذ يتعرض لأهواء الاستغلال ورفع السعر الذي يكون فيه ظلماً وإجحافاً على المشترين بغية الثراء، ولن يكون هناك عدلاً بين البائع والمشتري من حيث تحقيق السعر العادل للسلعة.

قال الرسول (ﷺ): "من احتكر فهو خاطئ"، وقال "من احتكر حكرة يريد أن يغلى بها على المسلمين فهو خاطئ"، وبلغ حرص الإسلام على منع الاحتكار إلى حد لعن المحتكر قال (ﷺ): "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون"[٥١]، لما في الاحتكار إساءة استعمال الحق فيما يمتلك الفرد، فللناس حاجات مختلفة والاحتكار فيها يجعل الناس في ضيق، لأن العلة في تحريم الاحتكار ما ينتج عنه من الاستغلال والضرر بالآخرين وظلمهم، وحرصاً على إرساء دعائم المنافسة وعدم الاحتكار، كان الرسول (ﷺ) يمر بنفسه في السوق حتى يتأكد بنفسه من التزام التجار بقواعد المنافسة وعدم وجود احتكار، وأيضاً من سلامة المعاملات التجارية وبُعدها عن الغش والتدليس.[٥٢]

اتفق الفقهاء المسلمون في المبدأ وهو تحريم الاحتكار، ولكنهم اختلفوا حول التطبيق، وذلك يرجع إلى اختلاف طبيعة مشاكل المجتمع والعصر لكل منهم، بعامة لم يختلفوا في المبدأ، أجمع الأغلبية على أن الاحتكار أشبه بالربا، لأن زيادة رأس المال تتحقق في حالة الاحتكار عن طريق الانتظار، وبدون عمل أو جهد يُبذل لتنمية الثروة، ولما في الاحتكار والربا من تشابه في استغلال الناس، فالمحتكر إنما يحتكر السلع من أجل أن يخلو منها السوق ويكون متفرداً ببيعها، ويكثر عليها الطلب بحيث يستطيع أن يرفع من سعرها إلى الحد الذي يُدر عليه من المال ما يراه محققاً لأطماعه.

ولكن تفسير الفقهاء للاحتكار قد يُفهم منه أن التحريم يقع على فكرة الانتظار، إنما التحريم يقع على فكرة نية وسلوك البائع في استغلال الناس المشترين، فيكون الناس في تلك اللحظة في حالة اضطرار عن غير تراض في مسألة الشراء كما في حالة الربا، فزيادة القيمة تعبر عن اضطرار جبري واستغلال لحاجة الناس، ولا يعني الاحتكار وجود بائع منفرد بالسلعة في السوق على سبيل الإطلاق، فالمسألة متوقفة على النية، نية البائع، قد يوجد بائع واحد في السوق لا ينافسه أحد في سلعته بمحض الصدفة، أو يكون هو الوحيد الذي لديه القدرة الحرفية على إنتاجها وبيعها بسعر معتدل ليس فيه استغلال، فلا يعني ذلك الوضع أنه محتكر، لأنه في تلك الحالة إن اعتُبر محتكراً فيكون عليه اتباع أمران، إما ترك الحرفة باعتبار تفرده بها أو البحث عن منتج آخر أو عدد من المنتجين للحرفة نفسها، وذلك مالا يُقبل في العقل والواقع.

وطالما أن مدلول الاحتكار يكمن في التفرد وعدم المنافسة بغرض الاستغلال، والعمل على محاربة الآخرين الذين يحاولون دخول السوق بالسلعة نفسها حتى يتسنى له التفرد ورفع السعر عما هو معتدل لاستغلال حاجة الناس، فالتحريم يكمن في مسألة الاستغلال، حقيقة أن التفرد بالسلعة يجعل البائع عرضة للأهواء الغرائزية، مما يدفع الشخص لاستغلال حاجة الناس، وما نعنيه هنا هو توضيح أن التحريم يقع على نية الاستغلال، أما التفرد فهو الطريق الذي يفتح باب الاستغلال.

اختلف الفقهاء حول تحديد شروط الاحتكار، فيذهب البعض منهم إلى أن الاحتكار لا يكون إلا في حالة وقوعه على الطعام، بينما يذهب البعض الآخر إلى القول بأن الاحتكار يقع عل حبس أية سلعة كانت عن المجتمع مادام الهدف هو المغالاة في السعر[٥٣]، والرأي الثاني هو الأصح والأقرب على التعبير عن المبدأ، فمفهوم الاحتكار يشمل جميع الأصناف التي تكون موضع الاحتكار مادام حجبها يضر الناس وفيه استغلال حاجاتهم، لأن العلة في تحريم الاحتكار هو دفع الضرر عن الناس.

ومن عوامل السوق التنافسي هو أن يتحدد سعر السلعة من خلال التوازن الطبيعي لقوى العرض والطلب، وهذا ما حث عليه الرسول (ﷺ)، فقد روى أنس بن مالك وقال: غلا السعر في عهد النبي (ﷺ) فقالوا: يا رسول الله، لو سعرت؟ فقال: إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر، وأني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياها في دم ولا مال" وفي رواية أخرى "لا تسعروا فإن المسعر هو الله"[٥٤]، والغلاء في ذلك الوقت كان طبيعي لا دخل لأحد فيه حينما حدث في عهد الرسول (ﷺ)، إما لقصور طبيعي في العرض أو لزيادة طبيعية في الطلب، ومن ثم فلا يستطيع أحد أن يتدخل في مثل هذه الظروف التنافسية الخالصة بحجة العدالة، أو استعادة التوازن في السوق، فالتسعير في ظل ظروف المنافسة الحرة التي سادت سوق المسلمين كان سيؤدي إلى ظلم البائعين على حساب المشترين أو العكس[٥٥]، ولذلك ترك الرسول التسعير حتى يتوافق مع مبدأ التوازن الطبيعي في السوق التنافسية الحرة عن طريق توازن قوى العرض والطلب.

وإن كان الدين الإسلامي الحنيف لم يحرم جوهر النظام الرأسمالي بمبدأيه: الملكية الخاصة والتوازن الطبيعي للسوق، إلا أن القرارات الاقتصادية الصادرة عن الوحدات أو

المؤسسات داخل البنية المطبقة للنظام قد تبتعد عن المبادئ الدينية في مجتمعات أكثر من مجتمعات أخرى، ومثال ذلك: مبدأ تحريم الربا أو الفائدة على القرض، فإن الوحدات والمؤسسات الاقتصادية في بعض المجتمعات التي يكون فيها النظام الاقتصادي رأسمالياً تلتزم بمبدأ التحريم الديني للفائدة على القرض، سواء أكان في صورته الاستهلاكية أم الإنتاجية، فتقترب قرارات تلك الوحدات أو المؤسسات من المبدأ الديني، وأيضاً في بعض المجتمعات التي يكون فيها النظام الاقتصادي رأسمالياً تبتعد قرارات الوحدات والمؤسسات عن المبدأ الديني لتحريم الربا.

من البدهي أن القرارات الاقتصادية الصادرة عن الوحدات والمؤسسات الاقتصادية في ظل نظام اقتصادي واحد (الرأسمالية) يجب أن تلتزم بمبدأ التحريم الديني للربا، ولا تبتعد عنه، ومن هنا تكمن العلاقة بين النظام الاقتصادي والمبادئ الدينية من خلال التزام القرارات الاقتصادية داخل النظام بتلك المبادئ الدينية، ومحاولة إيجاد حلول علمية اقتصادية تتواءم مع التحريم الديني للربا، بمنهجية علمية منطقية في ضوء أسس الرأسمالية، والتي تعتمد على الملكية الخاصة والتوازن الطبيعي للسوق.

٣- القروض والفوائد (التطور التاريخي وموقف الأديان منها):

لا تُعد القروض وفوائدها من أسس النظام الاقتصادي، لأنها لا تفصل نوع عن الآخر من النظم الاقتصادية وموجودة في النظامين الاشتراكي والرأسمالي، وهي جزء غير دائم سواء طويل الأجل أو قصير من حلول لحالة عدم توافر المال في المستوى الخاص أو العام، والقرض يعني مبلغ من المال سواء أكان في صورة نقدية أم عينية يحصل عليه الفرد أو مجموعة من الأفراد أو الدولة من الغير، بقصد إشباع حاجة ما خاصة أو عامة، مع الإلزام برد المبلغ مرة أخرى عند حلول ميعاد استحقاقه، بصرف النظر عن المدة الزمنية بين القرض وميعاد استحقاقه، قصيرة كانت أم طويلة، هذا هو التعريف العام لفكرة القرض، ولم تظهر تلك الفكرة في المجتمعات البشرية حديثاً، بل هي موجودة من تاريخ الإنسانية، ولكن بصور وكيفيات مختلفة تطورت بتطور المجتمعات، وانتشرت بعد عصر النهضة بدرجة كبيرة حتى أصبحت مسألة القروض متداخلة ومتغلغلة في النظم الاقتصادية للمجتمعات.

نشأت فكرة القروض في مجتمعات ما قبل الميلاد، وليس من المعروف على وجه التحديد أنواعها أو أشكالها آنذاك لعدم وجود كتابات تعبر عن الصور الاقتصادية وماهيتها، ولكن توجد بعض المقولات والآراء التي تشير إلى مشكلة الفائدة أو الربا التي تصاحب فكرة القرض، مما يُمكن منه استنبط الصورة العامة التي كانت عليها فكرة القرض في عصور ما قبل الميلاد بقليل.

كانت القروض تُستخدم عادة في المجالات الاستهلاكية عند الحاجة لإشباع متطلبات الحياة الأساسية، استغل البعض تلك الحاجات فأقرضوها للغير على شريطة إرجاعها بالزيادة سواء نقدية أو عينية مما أظهر معه فكرة الفائدة على القرض، ولما في ذلك من استغلال لحاجة الناس كانت الفائدة أو الربا عمل غير طبيعي وغير أخلاقي، واستناداً إلى هذا عارض أرسطو (ت٣٢٢ ق.م) إقراض النقود أو الأشياء لغرض الحصول على فائدة، لأن ذلك يعني تحريف الغاية المقصودة من إيجاد النقود وفعالية غير إنتاجية، لأن النقود لا تلد نقوداً وغير منتجة، ولا يمكن أن تُدر ربحاً من ذاتها بدون عمل الإنسان، فعمل الفرد هو الذي يُدر ربحاً وليس النقود في ذاتها، وهي ليست ذات أصل طبيعي وإنما تستمد قوتها من الأنظمة القانونية، فالفائدة التي يطالب المرء بالحصول عليها عند الإقراض هي استغلال وعمل غير طبيعي وغير أخلاقي أيضاً.[٥٦]

وفي المسيحية نجد التحريم المطلق الذي نص عليه صراحة في الإنجيل بخصوص أخذ الفائدة على القروض، إذا أقرضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة فأي فضل يُعرف لكم؟... ولكن... افعلوا الخيرات وأقرضوا غير منتظرين عائدها... وإذاً يكون ثوابكم جزيلاً ــ إنجيل لوقا، الفصل السادس، الآيتان ٣٤، ٣٥، حرم اللاهوتيون الربا اتفاقاً مع تعاليم السيد المسيح، وحظى تحريمهم هذا عموماً بالقبول من قِبَل المجتمع، ولم يكن اتباع المجتمع لهذا التحريم غريباً، حيث أن معظم القروض في القرون الوسطى وما قبلها كانت تُؤخذ لأغراض استهلاكية وتجارية، ولذا كان واضحاً بصورة يقينية أن أخذ الفائدة على القرض هو ربا وعمل غير أخلاقي، وأيضاً لم تكن هناك فكرة القروض العامة، ويرجع ذلك إلى عدم حاجة الحكومات إلى موارد إضافية استثنائية لتغطية النفقات العامة، حتى نفقات الغزوات والحروب كانت عن طريق التبرعات والهبات والضرائب، وفي كثير من الأحيان استُخدمت الممتلكات الخاصة بالتاج كضمان للقرض الذي كان في معظم

الأحوال ضئيل ولفترات محدودة، وكانت القروض العامة في هذه الفترات لا تختلف عن كونها قرض شخصي بين الحاكم كمقترض وبين المقرض الذي كان عادة ما يكون من أحد أغنياء التجار.

هذا ما جعل فكرة القرض في العصور الوسطى تدور في نطاق الأفراد كقروض استهلاكية، لذا نبذ المجتمع فكرة الفائدة لوضوح مفهوم القرض الاستهلاكي، وجعل أيضاً معظم المفكرين اللاهوتيين أمثال توما الأكويني أن يستعينوا بتبرير أرسطو في نقد الفائدة على القرض بالقول بأن النقود ما هي إلا وسيلة للتبادل ولا يمكن لها أن تدر دخلاً أو فائدة من ذاتها، باعتبار أن الفائدة أو الدخل يكون من خلال العمل المبذول، ويشير توما من أجل إثبات صحة تحريم الفائدة إلى تشبيه النقود بالسلع الاستهلاكية مثل الحبوب، ويرى أنه لا يجوز مطلقاً التمييز بين الشيء نفسه وبين المنفعة التي يحصل عليها المرء من هذا الشيء، فالمرء لا يستطيع أن ينتفع من شيء ما بصورة عامة إذا لم يكن هذا الشيء في متناول يده، وبما أنه من غير المعقول أن يدفع الشخص مرة سعراً للسلعة نفسها ومرة أخرى سعراً للمنفعة التي يحصل عليها من هذه السلعة، كذلك فإن أخذ الفائدة يتعارض مع مبدأ تكافؤ القيم العام، ذلك المبدأ الذي كان توما الأكويني يسعى لتحقيقه، ولما كانت النقود سلعة استهلاكية تستهلك عند استبدالها بسلع أخرى استهلاكية، لذا فإن مبدأ تكافؤ القيم يحتم إرجاع المبلغ المُستدان فقط بدون زيادة.(٥٧)

ومن الواضح أن توما الأكويني لم يميز هنا بين النقود لغرض الاستهلاك والنقود المُعدة للاستثمار، رأس المال النقدي، مثلما فعل من قبله أرسطو، ولكن بالرغم من هذا فإن أرسطو أكثر منطقية من الأكويني، ففي العصر الذي عاش فيه أرسطو كانت القروض غالباً لا تؤخذ لأغراض استهلاكية فحسب إنما لأمور تجارية أيضاً، ولكن تجاهل توما لهذه التفرقة ترجع إلى تحريم الفائدة على القروض بجميع أشكالها سواء أكانت استهلاكية أم استثمارية، ولم يستمر النقاش في تحريم أخذ الفائدة أو عدمه مدة طويلة من الزمن، حيث لم ينقض القرن الخامس عشر حتى أصبح أخذ الفائدة منتشراً في المجتمع الأوروبي على الرغم من كل التحذيرات الدينية.

كذلك الأمر بالنسبة للمجتمع العربي حيث كانت معظم المعاملات المالية قبل

الإسلام تقوم على الربا عند الاقتراض، ومن المعروف أن الحالة الاقتصادية في الحجاز قبل ظهور الإسلام كانت تقوم على التجارة، حتى إنه يُقال أن قريشاً سُميت بهذا الاسم لأنهم كانوا أهل تجارة، ولم يكونوا أصحاب صناعة أو زرع من قولهم فلان يقرش المال: أي يجمعه، ولذا كانت عمليات الإقراض والاقتراض والفوائد لا تقتصر فقط على الأغراض الاستهلاكية بل تعدت إلى الأغراض التجارية، ولما في الربا من استغلال لحاجات الناس واختلال للعدالة في المعاملات المالية فقد حرم الإسلام الربا تحريماً واضحاً، أي أخذ الفائدة على رأس المال والتي تأتي عن طريق الإقراض، لم يحرم الإسلام القرض أو الاقتراض، ولكن حرم فوائد القروض سواء أكانت تلك الفوائد من خلال القروض الاستهلاكية أم التجارية أم الاستثمارية.

يقول عز وجل في تحريم الربا: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَي فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {٢٧٥} يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ - البقرة: ٢٧٥، ٢٧٦، ويقول تعالى في السورة نفسها تشديداً على التحريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ {٢٧٨} فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾- البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩.

وبالرغم من أن العرب عرفوا نظام التمويل بالمشاركة في الربح أو الخسارة في الجاهلية، إلا أن نظام التمويل بالربا كان هو الشائع خاصة بين أصحاب رؤوس الأموال والتجار الذين كانوا يخرجون في رحلات تجارية خارجية، جاء النهي عن التعامل بالربا في ذلك ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ - الروم:٣٩، وفي سورة آل عمران نهي الله عز وجل نهياً قاطعاً عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة، وهو الربا الذي كان يترتب على تكرار تأجيل سداد الدين مع الزيادة في قيمته كل مرة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾- آل عمران: ١٣٠.

في هذه الآيات يُحرم الإسلام أخذ الفائدة على رأس المال ـ جميع صور رأس المال بدون تمييز ـ سواء أكان نقدياً أم عينياً، إنتاجياً أم استهلاكياً، لما في ذلك من استغلال حاجة الآخرين، فكل فضل (أي زيادة) لا يقابله عوض في مبادلة مال بمال من جنسه والمشاركة في الغنم (أي الكسب) دون العزم (أي العمل وبذل الجهد) هو ربا وهو محرم بالكتاب والسنة، والربا عادة ما يكون على نوعين، ربا النسيئة أي التأجيل والتأخير نظير فائدة (في الوقت الراهن فوائد التقسيط)، والنوع الآخر ربا الفضل أي الزيادة التي لا يقابلها عوض في مبادلة مالاً بمال من جنسه.(٥٨)

وهذه الأنواع من الربا كانت منتشرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، حيث كان النشاط التجاري هو النشاط الرئيس لأصحاب رؤوس الأموال، وكان التجار يمولون نشاطهم إما ذاتياً باستخدام رؤوس أموالهم أو بالاقتراض من الغير مع ضمان سداد القرض بعد فترة محددة، وكانت القروض تأخذ شكل سلع عينية أو نقوداً ذهبية أو فضية، فإذا حل موعد الوفاء بالقرض ولم يستطع المدين سداد ما عليه طلب من الدائن إمهاله إلى أجل جديد، مقابل زيادة معينة تضاف لقيمة القرض الأصلي، هذه الزيادة المضافة إلى قيمة القرض الأصلي هي الربا، وسُمى هذا النوع ربا النسيئة لأنه ارتبط بالتأجيل أو التأخير وهو معنى النسيئة في اللغة.

وإذا كانت ظروف المقترض تستلزم تكرار تأجيل السداد، فإن عليه في كل مرة يتم فيها التأجيل أن يقبل الالتزام بدفع زيادة إضافية على قيمة أصل القرض، وما أُضيف إليه سابقاً من ربا حتى أنه ربما تضاعفت قيمة القرض الأصلي عدة مرات، وهذه الظاهرة التي تجعل قيمة القرض تتضاعف عدة مرات بسبب تأجيل السداد كانت شائعة بين العرب قبل الإسلام، ومن أنواع الربا الذي عرفه العرب أن يسلف الرجل ماله على أن يدفع له المدين عائداً شهرياً، أو عائداً كل مدة معينة يتفقون عليها حتى يأتي موعد سداد القرض، فإن لم يتم السداد في الموعد استمرت هذه العملية مع زيادة العائد المستحق.

أما ربا الفضل أو البيوع فيختلط بالبيع والذي يختلف عن ربا النسيئة، فلقد بَيَّنه الرسول (ﷺ) للمسلمين فقال: ٱلذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر (أي القمح) والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه

الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمُعطى فيه سواء[٥٩]، فلا يجوز لطرفي المعاملة في السوق مبادلة سلعة بجنسها إلا بشرطين: التساوي في الكيل والوزن وقبض ما تم الاتفاق في مبادلته في مجلس البيع، وعلى هذا فإذا وجدت زيادة لأحد طرفي المعاملة تحقق الربا، حتى وإن تم التقابض في مجلس البيع، وإذا كانت هناك زيادة لأحد طرفي المعاملة بسبب الاتفاق على البيع إلى أجل فذلك يحقق الربا أيضاً، أما إذا اختلفت الأصناف في المبادلة فالزيادة المحققة لأحد طرفي المبادلة ليست بربا، ولكن إذا اشترط أحد الطرفين زيادة لمجرد تأجيل قبض حقه أو ثمنه وقع الربا.

وحيث لا تتحقق منفعة حقيقية لأحد طرفي البيع حين يتم تبادل كميتين متساويتين من السلعة نفسها، فقد فُهم من هذا أن الرسول (ﷺ) كان يقصد أن يحث الناس على التعامل بالنقود، وهذا ما جاء في حديث بلال حينما سأل الرسول (ﷺ) من أين جئت بهذا التمر الجنيب (أي الجيد)، فأجاب بأنه بادل صاعين من تمر رديء بصاع من تمر جيد، فقال له النبي (ﷺ): "أوه عين الربا عين الربا، لا تفعل"، أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما، وأفهمه الرسول (ﷺ) أنه ما كان ينبغي له أن يفعل هذا، بل كان عليه أن يبيع التمر الرديء بالنقود ويشترى بثمنه تمراً جيداً، وهذا من ناحية العدالة في التعامل، إذ أنه لا يخفي اختلاف تقدير الناس لأصناف المبيعات ووقع غُبن للبعض نتيجة هذا، وبناء على ذلك فالإسلام لم يحرم القروض ولكن حرم فوائد القروض (الربا) بجميع أنواعها ومجالاتها وأشكالها وصورها سواء نقدية أو عينة استهلاكية أو تجارية.

أقر الإسلام نظم المشاركة في الربح والخسارة بين أصحاب رؤوس الأموال والتجار، وشجع المسلمين على الأخذ بهذه النظم، ومن أشهر صورها هي المضاربة، ولفظ المضاربة مشتق من الضرب في الأرض أي السير في الأرض لأجل التجارة، وتنعقد المضاربة بين طرفين أحدهما صاحب رأس المال والآخر المضارب والذي يُسمى بالعامل، وهو الذي يقوم بالنشاط الفعلي مستخدماً رأسمال الطرف الأول، ويتفق الطرفان فيما بينهما على الطريقة التي يقتسمان بها ما قد تحقق من الربح، أما إذا تحققت الخسارة فيتحملها صاحب رأس المال من رأسماله ويتحملها المضارب في صورة ذهاب نتيجة عمله كله بلا عائد، ويُعد المضارب أميناً على رأس المال وليس ضامناً له كما في حالة القرض، وليس له أن يشترط لنفسه عائداً مقدماً وكذلك صاحب رأس المال.

ومع ظهور الثورة الصناعية وما نتج عنها من تغير في النظم التجارية في أوائل القرن الثامن عشر، وانتشار المجتمعات الصناعية والنظم الائتمانية، أصبح الناس أكثر استعداداً لتقبل فكرة فوائد القروض، وذلك لعدة عوامل أساسية، الأول: أن مفهوم القروض أصبح مرتبطاً بمعنى الاستثمار والربح، فنُظر إلى الفائدة على أنها جزء من الربح أكثر من مفهومها الربوي واقترن معنى الربح بالفائدة لاقتران القرض بالاستثمار بدلاً من الاستهلاك، اختلطت المفاهيم بتداخل معرفي في مدلول كل من الفائدة والربح، ونُظر إليهما على أنهما وجهان لشيء واحد أو اسمان لُمسمى واحد، باعتبار أن الأشخاص الذين يقومون باقتراض الأموال للاستثمار هم أفراد ليسوا بمحتاجين ولكنهم رجال أعمال مستثمرين، فابتعدت فكرة الربا عن معنى فائدة القرض واستبدل معنى الربح بدلاً منها.

والعامل الثاني انتشار النظم النقدية الائتمانية انتشاراً كبيراً والتي جعلت المصارف ترتكز عليها، حتى أصبحت المصارف أهم المنشآت المالية التي تتعامل مع سوق النقد وسوق رأس المال، والتي يتكون منها جميعاً النظام الائتماني في المجتمع من خلال إصدار النقود القانونية من المصرف المركزي، كما تقوم المصارف التجارية بقبول الودائع ومنح القروض وتوفير الأموال للمنشآت الإنتاجية والمشروعات الاستثمارية، ولكي توفر المصارف الأموال اللازمة للقروض قدمت فوائد لودائع الادخار لجذب أصحاب الأموال المدخرة، وقدمتها كقروض لمن يطلبها من المستثمرين بفوائد، والفرق بين الفوائد المدفوعة من قِبَل المصرف على ودائع الادخار والفوائد المقبوضة من قِبَل المصرف على القروض الممنوحة اعتُبرت من أرباح المصرف بعد صرف رواتب العاملين فيه.

أما العامل الثالث فهو لجوء الحكومات إلى الاقتراض والإقراض بفوائد، وانتشار ذلك في أوائل القرن الثامن عشر حتى وجه مفكروا الاقتصاد اهتماماتهم إلى السياسة الائتمانية العامة تاركين أية محاولة لتحديد موقف الأديان من فوائد القروض، حتى نظر معظم الاقتصاديون لفكرة القروض وفوائدها على أنها من موارد الدولة، حيث تلجأ الدولة إلى تسديد قروضها المستحقة وفوائد تلك القروض للدولة الأخرى، عن طريق إصدار قروض عامة جديدة داخلية أو خارجية أكبر من قيمة القروض المستحقة السداد وفوائدها فتتخذ من هذه الوسيلة مصدراً لإيراداتها.

ومع بدايات القرن العشرين، أصبحت مسألة القروض والفوائد تعتمد في أساسها على ما تحققه من منافع اقتصادية، سواء أكان ذلك من خلال رؤية أفراد المجتمع أم الاقتصاديين أم الحكومات، وأصبح تأييد أو معارضة القروض يعتمد أساساً على الآثار الاقتصادية للقرض في التاريخ الحديث للقروض العامة والخاصة في دور القروض لتنمية موارد وبناء اقتصاديات دول أوروبا وأمريكا واليابان، ومساهمة القروض في إنشاء وتدعيم الأسواق المالية عن طريق توفير وسائل الائتمان اللازمة، طارحين موقف الأديان من فوائد القروض جانباً.

أثرت تلك الآراء الاقتصادية بصدد القروض وفوائدها في هيكلة الاقتصاديات في المجتمعات، وبإنشاء المصارف ونظمها النقدية في المجتمعات العربية دخلت تلك الأفكار والآراء الاقتصادية النقدية في النظم المصرفية، ذلك لأن النظم المصرفية لم تكن وليدة العقل العربي بل أتت المصارف ونظمها ومعها الأفكار الاقتصادية، فانقسمت الآراء بين معارض لفكرة الفائدة من المنظور الديني وبين مؤيد لها من منظور إنتاجي اقتصادي، ولم تستطع الحكومات في معظم المجتمعات العربية التخلص من تلك المعضلة لارتباطها بقروض وفوائد مع المصارف الدولية والمجتمعات الغربية، ولارتباطها اقتصادياً بالاقتصاد العالمي القائم على تلك الآراء الاقتصادية.

إذن نستخلص من هذا العرض الموجز للتطور التاريخي لفكرة القروض وفوائدها، أن مجتمعات ما قبل الميلاد قد عرفت القروض وفكرة الفوائد ولكن من منظور فردي استهلاكي احتياجي وتجاري في مستوى الأفراد، واستنكر فكرة الفوائد بعض الفلاسفة ومنهم أرسطو الذي ذهب إلى أنّ النقود لا تلد نقوداً وأن الربا أبشع أنواع التجارة وهو غير طبيعي ومدعاة للكسل والاستغلال، وكذلك الأديان لم تحرم القروض ولكن حرمت الربا باعتبارها زيادة ليست من حق القارض واستغلال لحاجة المقترض، وتابع ذلك مفكروا العصر الوسيط بشقيه المسيحي والإسلامي.

وبعد عصر النهضة وظهور الثورة الصناعية وما نتج عنها من تغير في النظم التجارية والنقدية، أصبح مفهوم الربا متداخلاً مع مفهوم الربح حتى دل لفظ الفائدة على الربا والربح، ثم أصبح معنى الربا والربح واحداً واعتُبر ذلك اسمان لُمسمى واحد،

ساعد على ذلك انتشار النظم النقدية الائتمانية عن طريق المصارف والمنشآت المالية، وكذلك آراء المفكرين الاقتصاديين، وأيضاً فلسفة المنفعة وجوء الحكومات للتعامل في سياستها الائتمانية إلى الفوائد بغض النظر عن موقف الأديان في تحريمها والنظر إليها من منظور إنتاجي نفعي اقتصادي.

٤- كيفية التوظيف:

يتم توظيف الدين في المجال الاقتصادي عادة في مستويين، الأول: السلطوي والثاني: الجماعي، والأول يتم عن طريق السلطة الحاكمة بهدف صبغة نظامها الاقتصادي وقراراتها بالصبغة التقديسية لضمان الطاعة وعدم الاعتراض، وظهر ذلك التوظيف بوضوح في الدول العربية التي اتخذت من النظام الاشتراكي في العقود الماضية، وعلى الأخص في العقد السادس من القرن العشرين في مصر والسابع والثامن وبدايات التاسع من القرن نفسه في ليبيا، حيث نتج عن توظيف الدين ثنائية تناقضية تمت صياغتها في مقولة: "اشتراكية مؤمنة- شيوعية كافرة"، وذلك بعد محاولات إيجاد مبادئ اشتراكية في الدين تجعل من الاشتراكية إيماناً يعتقد به العامة أو الشعب وكأنها جزء من الدين، فعندما يقال: "هذا اشتراكي" معناه أنه وطني مؤمن، وعندما يقال: "هذا شيوعي" معناه أنه عدو كافر، على الرغم من أن الاشتراكية والشيوعية ما هما إلا مرحلتان لنظرية واحدة نابعة من المعسكر الاشتراكي في تلك الفترة.

يكمن سبب توظيف الدين في الجانب الاقتصادي الاشتراكي من السلطة على يد "فقهاء السلطة" في جمع الأموال اللازمة للحكم، وسلب بؤر رؤوس الأموال قوة الحضور والمنافسة على الحكم، لذا تمت مصادرة الملكية الخاصة بحجة تحديد الملكية في الإسلام، على الرغم من عدم وجود تحديد أو مصادرة الملكية الخاصة في الإسلام طالما أتت هذه الملكية بالطرق المشروعة.

ولابد للإشارة هنا إلى الفارق بين مفهوم الملكية الخاصة ومفهوم التخصيص، فالملكية الخاصة عبارة عن علاقة الإنسان بالأشياء وما في حكمها من المنافع وهي حق من الحقوق، له-أي المالك- حق في التصرف كالبيع والاستغلال والاستعمال، بينما مفهوم التخصيص يعني حق الاستغلال والاستعمال دون التصرف، فالشخص المُخصص له قطعة من الأرض

له حق في استغلال واستعمال منافعها دون حق التصرف فيها، ولذلك فإن حق الملكية الخاصة يختلف عن حق الانتفاع، حيث يقع الأول على التصرف والاستغلال والاستعمال، بينما يقع الثاني على الاستغلال والاستعمال أي على المنافع فقط.

ويوجد في الإسلام فكرة الإقطاع أو القطائع، بمعنى تخصيص قطعة من الأرض لفرد من أفراد المجتمع يكون له الحق على المنافع الخاصة بها دون التصرف فيها، عُرفت هذه الفكرة لأول مرة في شبه الجزيرة العربية في عصر الرسول (ﷺ)، فكان يعني تخصيص أو قطع مساحة معينة من الأرض التي لا يملكها أحد ملكاً خاصاً، بواسطة وليّ الأمر (الحاكم) لواحد من المسلمين، حتى ينتفع بها عن طريق بذل الجهد في إصلاحها والعمل على استغلالها.

نظام الإقطاع أو القطائع الذي وضعت أسسه في المدينة المنورة، وتمثل في تخصيص قطع من الأرض للأفراد وفقاً لرغبتهم ومقدرتهم على إصلاحها واستغلالها، استهدف عمارة الأرض وتنميتها، لقد اقتطع الرسول (ﷺ) لعليّ بن أبي طالب وأقطع كذلك لغير عليّ[٦٠]، وأيضاً أقطع النبي أبا بكر وأقطع عمر رضي الله عنهما، وأقطع بلال بن حارث المزني وغيرهم، وذلك بمنزلة المال الذي لم يكن لأحد ولا في يد وارث، والعبرة عدم ترك المال عاطلاً.

وثبت أن أحد القواعد المهمة في فكرة القطائع تتمثل في أنه ليس لمحتجز ـ أي مخصص له ـ حق بعد ثلاث، والمحتجز هو الذي يحصل على حق الانتفاع بقطعة أرض معينة فيحتجزها، وعليه أن يعمل على استصلاح هذه القطعة والاستفادة منها، فإن لم يفعل هذا خلال ثلاث سنوات، فإن لوليّ الأمر (الحاكم) أن يستردها منه ليقطعها لغيره[٦١]، باعتبار أن الحاكم هو الذي أقطعه إياها ولم يشتريها الفرد بماله الخاص، ولهذا فإن من حق الحاكم عند عدم استيفاء الشروط المتفق عليها وهي العمل وعمارة تلك الأرض، أن يستردها ويعطيها لفرد آخر يستطيع إعمارها.

لقد أقطع الرسول (ﷺ) بلال بن الحارث المزني، أرض العقيق أجمع، فلما كان حكم عمر بن الخطاب قال عمر لبلال: إن رسول الله (ﷺ) لم يقطعك لتحتجزه عن الناس، وإنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي[٦٢]، لأن بلال لم يستطع

أن يزرع كل الأرض لكبر مساحتها، لذا أشار عليه عمر بن الخطاب (ﷺ) أن يأخذ بقدر استطاعته على العمل منها ويرد الباقي حتى لا تكون بقية الأرض معطلة.

إلا أن فقهاء السلطة قد استنبطوا خطأ من تلك الواقعة، وكذلك من حديث الرسول (ﷺ): "من أحيا أرضاً مواتاً فهي له وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات"، أن ذلك يعبر عن فكرة الإصلاح الزراعي والأرض لمن يزرعها، وبذلك يتمكن الحاكم من انتزاع الملكية الخاصة من أيدي ملاكها وتأميمها، بحجة المصلحة العامة للمجتمع ومتطلبات ضرورات العدالة الاجتماعية، وبذلك تكون الملكية الخاصة ذات مستوى محدد مقيد من الناحية الكمية.

وهذا الاستدلال خاطئ والتناقض والتداخل المعرفي كامن بداخله، لقد خلط هؤلاء بين الملكية الخاصة وحقوقها من تصرف واستغلال واستعمال وبين حق الانتفاع دون التصرف وهو التخصيص، من حيث أن التخصيص لا يقع إلا على الانتفاع دون التصرف، والرسول حينما قال: "ليس لمحتجز حق بعد ثلاث" إنما يقع ذلك على التخصيص ولا يقع على الملكية الخاصة التي اشتراها الفرد بماله الخاص، فلم يقل الرسول (ﷺ) "ليس لمالك" بل قال "ليس لمحتجز" والفارق واضح بين المحتجز أي المُخصص له وبين المالك الذي اشترى الشيء بماله الخاص.

أهمل هؤلاء الشرع في ترك الملكية الخاصة دون تحديد طالما أتت هذه الملكية بالطرق المشروعة، وليس هناك آية ولا حديث صحيح عن الرسول(ﷺ) يشير بتحديد الملكية الخاصة، فمن أين أتى هؤلاء بفكرة التحديد والتأميم والمصادرة؟، وما فعله عمر بن الخطاب من استرداد جزء من الأرض التي خصصها الرسول لبلال بن الحارث، ذلك لأن الأرض كانت على سبيل التخصيص وليس الملكية الخاصة، وعندما لم يستطيع بلال الانتفاع بكامل حق التخصيص والذي يكمن في العمل والانتفاع بها انتفى حق الانتفاع، ولذلك أعاد عمر بن الخطاب تحديد حق الانتفاع لبلال، ولكنه لم يصادر أو ينتزع ملكية خاصة من أحد.

والدليل على ذلك عندما تحرر العراق من السيطرة الفارسية، اختلف الرأي حول التصرف في أرض العراق، فقد طالب البعض عمر بن الخطاب بضرورة توزيعها على

الجند باعتبارها من الغنائم، إلا أن معاذ بن جبل قال لعمر: "والله ليكونن إذن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم، فيصير ذلك إلى الرجل والمرآة، ثم يأتي بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم، وأخذ برأي معاذ بن جبل ولم يسمح بقسمة الأراضي وإنما أمر بتركها تحت أيدي أصحابها مقابل دفعهم الخراج."(٦٣)

وهذا يعني أن الإسلام لم يقر من قريب أو بعيد بمصادرة الملكية الخاصة ولم يشر إلى فكرة التأميم، حيث فرق بين الملكية الخاصة التي لا تجوز مصادرتها طالما أن مالكها قد حصل عليها بالطرق المشروعة وبين إعطاء وليّ الأمر للبعض حق الانتفاع بالشيء، فمسألة الملكية الخاصة كانت جارية منذ الأزمنة القديمة، والإسلام بعد ظهوره لم يمنعها كما لم يأمر الناس أمراً صريحاً بإلغائها ولم يحددها ولم يشرع قاعدة أخرى مكانها، فعلى أي أساس يستنبط البعض أن فكرة المصادرة والتأميم على الملكية الخاصة موجودة في الإسلام؟

ومن جانب آخر تشير هذه الواقعة لمفهوم أو مدلول الغنائم، لقد فهم عمر بن الخطاب (﵁) الإسلام فهماً عميقاً، لم يعتبر الملكية الخاصة الموجودة في البلاد التي فُتحت من قبل المسلمين غنائم، ولهذا لم يصادر الملكيات الخاصة في العراق بعد فتحها وتحريرها من السيطرة الفارسية، فأبقى عليها مع أصحابها، حيث اعتبر الغنائم هي ما تُرك في مواقع الحروب فتحق تلك الأشياء للمسلمين المنتصرين، وليس ما يمتلكه الأفراد المدنيين في البلاد هو ما يُعد من الغنائم.

استأنس عمر الخطاب (﵁) بمنهج الرسول (ﷺ) حينما فتح مكة، فعلى الرغم من محاربة قريش له وفي توقيت فتح مكة كان معظم سكانها من الوثنيين، إلا أنه حينما دخلها بفتح من الله عز وجل قال: "من دخل داره فهو آمن"، ولم يعتبر الرسول (ﷺ) الأملاك الخاصة لهؤلاء غنائم، ولذلك عندما اعتقد الجنود المسلمون أن الأرض والمساكن الخاصة بالعراق غنائم توزع عليهم كما وُزعت أرض بني النضير وبني قريظة على المحاربين، أوضح لهم عمر أن هناك فرق بين أرض يهود المدينة وأرض العراق والشام ومصر، فأرض يهود المدينة جلا عنها أصحابها أو قُتلوا فأصبحت بدون مُلاّك فكان طبيعياً أن توزع على المحاربين.

ولكن أرض الشام ومصر والعراق فكان أصحابها يعيشون فيها، فكان لابد من بقائها في أيديهم لأنها ملكية خاصة، فمُلاكها قائمين عليها وإلا اعتُبر الأمر اغتصاباً، والإسلام حرم اغتصاب الأموال والأملاك، وهناك فارق كبير بين الغنائم وما أفاء الله على المسلمين وبين السلب والنهب، وفي هذه الواقعة إشارة صريحة وموضوعية لضمان حقوق الأقليات غير المسلمة، فمُلكهم الخاص يوازي مُلك المسلمين لا يُمس ولا يُغتصب(٦٤).

إذن فمن الخطأ استدلال بعض المفكرين أن هناك تحديد للملكية الخاصة، وما استندوا عليه من فتح لبلاد الأندلس ونزع الملكيات من أيدي أصحابها باعتبارها غنائم، فإن تلك الواقعة حدثت في فتح الأندلس في نهاية القرن الأول ما بين عامي ٩١-٩٢هـ أيام الوليد بن عبد الملك في الدولة الأموية، وهي واقعة مخالفة أصلاً لما فعله الرسول (ﷺ) في فتح مكة وكذلك عمر في فتح العراق، فكيف يمكن الاستدلال بواقعة مخالفة لفعل الرسول (ﷺ)، وأيضاً عمر ونستنتج منها تحديد الملكية في الإسلام؟

والهدف من قولهم بالاشتراكية واضح ألا وهو إرضاء الاتجاه السلطوي بتطويع الدين للفكر السياسي، وعندما انهارت أفكار الاشتراكية سارع القائلون بالاشتراكية في الإسلام إلى محاولة إثبات وجود للرأسمالية في الإسلام، عن طريق إصباغ أفكار الاتجاه السلطوي السياسي بالصبغة الدينية، ونتيجة لذلك ظهر الخلط والتداخل المعرفي بين مفهوم الملكية الخاصة والملكية العامة ومبادئ الدين وآراء المفكرين.

أما في المستوى الثاني وهو الجماعي فينقسم إلى اتجاهين، الأول: يتصف بالآراء الانفعالية المذهبية، حيث يُحرم الضرائب بتحريمه للنظام السلطوي بأكمله، ويحث على تحصيل الزكاة عن طريقه فيضع تنظيماً لذلك التحصيل، والثاني: يتصف بنوع من العقلانية غير العلمية أو المنطقية على الرغم من صحة المنطلق (تحريم الربا)، حيث يفشل في وضع حلول صحيحة لمشكلة التعامل مع المصارف ونتيجته تصبح في حُكم تغيير الأسماء دون المسميات، لقد نفى الكل بنفي الجزء، نفى وجود الكل (الرأسمالية) في الدين بنفي الجزء (الربا) في التعاملات المالية، على الرغم من عدم تحريم الدين لمفهوم الرأسمالية، نظر ذلك الاتجاه إلى النظام الاقتصادي من خلال العدائية للمجتمعات التي

تطبقه، مما نتج عنه تساؤلات هي: إن كانت البنية الاقتصادية للمجتمعات الغربية قد اتبعت تحريم المسيحية للربا باعتبار أنه محرم في جميع الأديان السماوية، فهل سيكون حينئذ نظامها الاقتصادي مسيحياً أم إسلامياً؟ وهل الاقتصاد جزء من الدين أم هو علم وفكر بشري مُسخر يتبع المبادئ الدينية العامة؟

وإن كان الدين الإسلامي الحنيف لم يُحرم كل ما هو وضعي، كيف يمكن أن نُحرم الكل بتحريم الجزء؟ أو نُحرم كل ما هو وضعي لمجرد أنه موضوع من قِبَل مجتمع آخر لا يدين بالإسلام؟

ينطلق هذا من قاعدة في النص القرآني الكريم والتي تحرم الربا بعامة سواء في المستوى الاستهلاكي الفردي أم الإنتاجي الاستثماري، من خلال التفرقة بين التجارة والتي تتبلور من خلال عمليات البيع والشراء وبين الربا كفائدة للقروض، بصرف النظر عن هدف المقترض في استعمالاته للقرض، وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {٢٧٥} يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ -البقرة: ٢٧٥-٢٧٦.

تلك الآيات الكريمة تحرم الربا تحريماً قطعياً لا يصح تأويلها لإخضاع مفهومها وفقاً للأهواء الاقتصادية النفعية، كما لا يصح الالتفاف حول ظاهرها لتفريغها من محتواها باسم التطور الاقتصادي والتوافق مع المتغيرات الاقتصادية المالية الدولية، والتفرقة بين البيع والربا وتخطئة مَنْ يجمع بين مفهومهما ومدلولهما في معنى واحد، يوضح خطأ من حاول تحريم الفائدة للقرض الاستهلاكي الفردي وتحليلها للقرض الاستثماري، ذلك المعيار الذي حاول بعض الكتاب أن يقيموا عليه أفكارهم الاقتصادية.

من ذلك المنطلق الديني الصحيح وأيضاً المعاملات المالية التي أقرها الرسول (ﷺ) أباح الإسلام الحنيف فكرة المضاربة أو المشاركة، وهي تعني- كما سبق القول- مشاركة بين طرفين في الربح والخسارة، يمثل الطرف الأول أصحاب رؤوس الأموال بصرف النظر إن كان كل رأس المال أو جزء منه، ويمثل الطرف الآخر التاجر القائم بالعمل، وهو

الذي يقوم بالنشاط الفعلي مستخدماً رأس مال الطرف الأول، حيث يتفق الطرفان فيما بينهما على الطريقة التي يقتسمان بها الأرباح، وأما إذا تحققت الخسارة فيتحملها صاحب رأس المال من رأس ماله ويتحملها المضارب في صورة ضياع نتيجة عمله بلا عائد، وبذلك تتحقق شروط تحليل التجارة أو الصناعة والمتمثلة في أربع ركائز أساسية: العرض والطلب والربح والخسارة، الشرطان الأول والثاني: العرض والطلب لكي يتحقق التوازن الطبيعي وعدم الاحتكار والاستغلال من خلال تحقيق حرية اتخاذ القرار لكل من العارض والطالب أي البائع والمشتري، أما الشرطان الثالث والرابع فهما نتاج الشرطين الأوليين إما الربح أو الخسارة.

ويُعد المضارب أميناً على رأس المال وليس ضامناً له، وليس له أن يشترط لنفسه عائداً مقدماً فإن فعل ذلك فسدت المضاربة شرعاً، كذلك ليس لصاحب رأس المال أن يشترط لنفسه عائداً مهما حدث في عملية المضاربة فإن فعل ذلك فسدت المضاربة شرعاً، ولكن لصاحب رأس المال أن يشترط على المضارب ألا يفعل أشياء محددة برأس المال، يشترط عليه مثلاً أن لا يتاجر في سلعة معينة أو يشترط عليه أن لا يتاجر في بلدان معينة، فإن خالف المضارب مثل هذه الشروط كان مخالفاً لشروط الأمانة وضامناً لرأس المال، بمعنى أن عليه رده كاملاً حتى وإن خسر.[٦٥]

من الجدير بالذكر -في رأي الكاتب- أن ذلك لا يعني أيديولوجية أو نظام اشتراكي، ذلك لأن الاشتراكية -كما سبق- تعني ملكية وسائل الإنتاج للدولة والتوجيه السلطوي للسوق، أما فكرة المضاربة في نظام رأسمالي، فهي عبارة عن رأس مال مملوك لشخص أو أكثر وعمل لشخص آخر وبينهما اتفاق على نسبة في الربح، فالإسلام قد فرق بين الأجير والمضارب، فالأجير هو شخص يعمل بأجر ثابت يومي أو شهري نظير أداء عمل معين لدى شخص آخر أو مجموعة معينة، ويقر الإسلام بحقوق الأجير من معاملة حسنة وعدم إخلال صحاب العمل بشروط الاتفاقية المسبقة بينه وبين الأجير، ودفع أجره في ميعاده المتفق عليه وعدم تأخيره، إذن هناك فارق بين فكرة الأجير وفكرة المضاربة والنظام الاشتراكي، حيث لا يوجد نظام اشتراكي في الإسلام.

فرأس المال لا يحصل على عائد إلا من خلال المشاركة مع العمل، وتغطي المشاركات جميع صور التلاقي بين رأس المال والعمل، ذلك لأن نتيجة غياب الربا يزداد الميل للاستثمار وتنخفض مخاطر الاستثمار بفعل البيئة المثلى الناشئة عن التوازن الطبيعي للسوق بسبب غياب الاحتكار، هذا هو منطلق الاتجاه الديني في تحريم الربا في المستويين الاستهلاكي والاستثماري.

وإن كانت قاعدة تحريم الربا منطلقاً صحيحاً لا يستطيع أن ينكره مؤمن أو ذو حصافة في العقل إلا أن هناك اختلافات داخل هذا الاتجاه الديني، فالبعض قد أجاز بعض القروض الداخلية وكذلك الخارجية بحجة المصلحة العامة للدولة، والبعض الآخر - معظمهم - قد ركز على المعاملات المصرفية تاركاً مسألة القروض العامة الداخلية والخارجية ولم يقدم لها بدائل، وذلك منعاً للتنازع مع السلطة أو موالاة لها أو لصعوبة تقديم البدائل في ضوء ما هو واقع في العلاقات الاقتصادية الدولية والعالمية، والبعض الآخر قد رأى تحريم الربا في المعاملات الداخلية للمجتمع الإسلامي وتساهل فيها مع المجتمعات الغربية، فأصبح لديه ازدواجية في المفهوم.

اختلفت الآراء والتيارات داخل الاتجاه الديني بين متمسك بالتحريم في جميع مستوياته ومُحرم الاستهلاكي والاستثماري ومتردد في موقفه بالنسبة للسياسة الائتمانية العامة، أدى ذلك إلى محاولات البعض للدخول من باب الضرورات، فالقاعدة الفقهية المعروفة تقرر أن الضرورات تبيح المحظورات، باعتبار أن الدولة الإسلامية مضطرة للحصول على الأموال لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة عن المجتمع الإسلامي، حيث لا تجد الدولة مصدراً من مصادر الإيرادات إلا الالتجاء إلى القروض، ثم هي لا تجد من المقرضين من يقبل أن يمنحها قرضاً بدون فائدة، فحالة الاضطرار هذه ترفع عنها الإثم وتبيح للدولة الالتجاء إلى عقد القرض بفائدة، ولكن الإثم يبقى مع ذلك على آخذ الربا.

إلا أن هذا الرأي لم يقدم حلاً لمسألة القروض العامة الخارجية وما هو إلا تبرير السياسة الائتمانية الخارجية، أي الاقتراض بالربا من خارج الدول غير الإسلامية على الرغم من حُرمة الربا في كافة الأديان السماوية، رفع هذا التيار الإثم عن المجتمع العربي برخصة الضرورة،على الرغم أيضاً من الآثار السلبية للقروض العامة الخارجية، وكأن

هذا التبرير هو عبارة عن إرضاء التيار السلطوي حتى لا يحدث التنازع والصراع بين التيار الديني والسلطة وهذا تبرير غير مقبول، ومن باب أولى كان عليه تقديم حلول اقتصادية علمية صحيحة لمسالة القروض العامة الخارجية تتوافق مع تحريم الدين لمسالة الربا بدلاً من تقديم تبريرات تتوافق مع الاتجاه السلطوي.

وأشار البعض إلى استبدال فكرة القروض الخارجية بالقروض الداخلية متناسياً الضغط الاقتصادي على المجتمع، وأيضاً طبيعة مشروعات الدولة، فرأى أن على الدولة أن تلجأ مباشرة إلى الاقتراض من أفراد المجتمع على قاعدة المشاركة في الربح والخسارة، وهذا يُعد في رأيهم بديلاً كافياً لتأمين احتياجات الدولة من الأموال، فتطرح الدولة صكوك المضاربة والمرابحة على الأفراد لشرائها وإشراكهم في الربح والخسارة، وهذا يحول الدولة إلى مشروع تجاري مما يُخرج الدولة عن هدفها الأساسي، فللدولة خصائصها وأهدافها التي تختلف كثيراً عن خصائص وأهداف المشروع الاستثماري، ولا يجب على الدولة أن تتاجر مع الشعب حيث إن هدفها الأساس يكمن في إدارة المجتمع وليس المتاجرة مع المجتمع.

وطبيعة مشروعات الدولة في معظمها مشروعات خدمية غير ربحية، كالصحة والتعليم والطرق والكباري والدفاع، هذه المشروعات لا يتحقق فيها ربح مادي بل هو ربح إنساني، أي ينتج عن هذه المشروعات إنسان متعلم بصحة جيدة ينفع المجتمع، والطرق والكباري وتوفير المياه إلى آخر تلك المشروعات الخدمية، والتي تُعد من البنية الأساسية للمجتمع تهدف من حيث كونها وسائل إلى تحقيق ما يلزم للمجتمع، والدفاع لا يوجد فيه ربحية سواء أكان في صورة أمن داخلي كالشرطة أم خارجي كالجيش، فكيف يمكن المضاربة في صكوك تطرحها الدولة على الشعب لتجمع الأموال لتحقيق تلك المشروعات الخدمية؟

إن أمر القروض الخارجية أصعب من أن يُقدم له تبريرات وحلول ساذجة غير علمية وغير واقعية، ذلك لأن النظام المالي العالمي وعلى الأخص في الدول المتقدمة الغنية القوية سياسياً واقتصادياً لا يعير اهتماماً للتحريم الديني للربا، والمشكلة تكمن في عدم إمكانية الفصل التام في المعاملات المالية بين الدول والمجتمعات التي تتمسك بتحريم

الربا وبين التي لا تهتم بالتحريم، فاقتصاديات الدول المعاصرة متشابكة مع بعضها البعض، الأمر الذي يستحق من الاقتصاديين دراسته وتقديم حلول علمية واقعية تتوافق مع التحريم الديني للربا.

ومن البدائل التي اقتُرحت في هذا الصدد فكرة إنشاء مصارف إسلامية محلية تقوم برؤوس أموال الكثير من المسلمين الذين يودعون أموالهم بدون فوائد ولكن بفكرة المضاربة، تكون مهمة هذه المصارف الإقراض محلياً بدون فوائد لمن يحتاج من المسلمين للأغراض الاستهلاكية، والاشتراك بعد إجراء كافة دراسات الجدوى في رؤوس أموال المشروعات الاستثمارية سواء قام بها المستثمرون أو قامت بها الدولة، كذلك فكرة إنشاء مصرف إسلامي دولي على غرار المصرف الدولي للإنشاء والتنمية تشترك في تأسيسه جميع شعوب وحكومات الدول الإسلامية، وتكون مهمته إقراض الحكومات الإسلامية بدون فوائد ومساعدتها لتحقيق أهداف المجتمع الإسلامي، ولا شك أن هذا البديل أكثر علمية ومعقولية من سابقه.

توجد عدة طرق للاستثمار المصرفي الإسلامي، ومنها المشاركة فقد يشارك المصرف في تمويل مشروعات يتقدم بها عملاؤه، ويتم هذا التمويل في إطار مبدأ المشاركة في نتائج الأعمال، ربحاً أو خسارة، ويظل طرف في حصة ثابتة في العملية حتى ينتهي أجل المشاركة، ويوزع ما يتحقق من ربح أو خسارة بين الشركاء بنسبة رأس مال كل منهما بعد خصم نسبة من صافي الربح مقابل الإدارة.

وقد تتم المشاركة على أساس المشاركة المتناقصة، إذ يمنح المصرف عملية حق الحلول محله دفعة واحدة أو على مراحل، وتتم المشاركة المتناقصة بإنقاص رأس المال تدريجياً عن طريق تخصيص نسبة من الإيراد المتحقق لتسديد أصل التمويل إلى أن يصبح المشروع كله مملوكاً لمن يعمل فيه، ويتحدد ذلك بشروط العقد، وفي ضوء طبيعة العملية محل المشاركة، وتحقق هذه الصورة للعميل قدر أكبر على اقتناء الأصول الرأسمالية في نهاية الأمر حسب إمكاناته دون تحمل أعباء الفوائد.

نوع آخر من الاستثمار يقوم على المضاربة، وهو تقديم المال من جانب المصرف بوصفه رب المال، أما المضارب (عميل المصرف) فيكون شريكاً بالعمل، ويتم تقسيم

الربح الناتج بين طرفي المضاربة بنسبة تُحدد مسبقاً، وفي حالة حدوث خسارة يقتصر ما يتحمله المضارب منها على ما قام به من جهد، ما دام قد بذل جهداً كافياً في إدارته للعملية ويتحمل المصرف خسارة التمويل الذي هو في حقيقة أمره من أموال المودعين.

ويساهم المصرف الإسلامي في رؤوس أموال المشروعات الاستثمارية التي تنشأ في مختلف المجالات الإنتاجية والخدمية، ويساهم أيضاً في جزء من رؤوس الأموال وتُطرح الأسهم المتبقية للاكتتاب العام، وقد يقوم المصرف بنفسه بتأسيس شركات، كما يمكن أن تصدر الشركات شهادات (صكوك) مشاركة في الأرباح مما يوسع قاعدة الأوراق المالية.(٦٦)

رؤية في بعض أنواع البيوع في المصارف الإسلامية

وهناك نوع من الاستثمار في المصرف الإسلامي توجد بشأنه بعض التحفظات وهو بيع المرابحة، وهو أحد أشكال البيوع التي يقوم بموجبها بشراء سلعة ما ثم يقوم ببيعها، وقد يطلب عميل للمصرف أن يشتري سلعة معينة لصالحه بعد أن يحدد أوصافها، ثم يقوم المصرف بشرائها وبيعها إليه مضافاً إلى قيمة السلعة ربح المصرف، وفقاً للاتفاق بينهما على أسلوب سداد القيمة للمصرف، ويمكن نقد هذا النوع من البيوع في إضافة الشرعية عليه، على الرغم من عدم وجود ما يؤيده في التشريع أو أفعال الرسول (ﷺ)، وكذلك لا يوجد ما يُحرمه، فهو نوع من الاجتهاد العقلي لدخول السلعة في المعاملة فتحسب من خلال عمليتي البيع والشراء، ولكن ينتفي في هذا الشكل من البيوع التعرض لمخاطرة الخسارة لأنه في الأصل لا يوجد فيه فكرتي العرض والطلب، فالطالب للسلعة يحددها ثم يدفع ثمنها المصرف ويعطيها للعميل بزيادة في السعر، ليس ذلك من البيوع لأنه بيع مُسبق، أي سابق شراء السلعة من مالكها الأصلي.

ينطبق على هذا الشكل من المعاملة التجارية فكرة بيع السلعة قبل تملكها، فالمصرف يبيع السلعة بالاتفاق مع العميل قبل أن يتملكها أو يشتريها المصرف، ففي لحظة زمن بيع المصرف السلعة للعميل لا يملك المصرف تلك السلعة، فكيف يمكن أن يتم الاتفاق على بيع شئ لا يملكه البائع في لحظة الاتفاق؟ وما السند النقلي القائم عليه إضفاء الصبغة

الدينية على هذا الشكل من البيوع؟ وهل الشرعية لفظة تُطلق على الفكرة العقلية فتتحول تلك الفكرة العقلية إلى فكرة دينية؟

إن التحليل الشرعي الديني والمنطقي للتجارة هو أن يكون الطرف الأول مالكاً حقيقاً للشئ المراد بيعه، والطرف الثاني له حق اختيار في قبول أو رفض شراء هذه السلعة، فتحقق بذلك شروط تحليل التجارة من عرض وطلب وربح وخسارة، من خلال حرية الإرادة بين الطرفين وانتفاء مسالة الجبر بينهما، أما ما يُطلق عليه بيع المرابحة فهو يتضمن نفس مدلول ومضمون البيع والشراء بالتقسيط، فالبيع بالقسط يعني أن التاجر يبيع السلعة التي يملكها برأس ماله بسعر معين إذا تم الشراء بطريقة دفع المبلغ بكامله في وقت البيع، ويزيد الثمن إذا تم الشراء بطريقة دفع مؤجلة لفترة زمنية، وبيع المرابحة يتم فيه بيع المصرف لسلعة لم يمتلكها قبل وقت بيعها ويزيد عليها لأن الدفع مؤجل، وإن كان فورياً من قِبَل العميل فإن العميل لن يلجأ للمصرف وسوف يذهب ليشتريها من السوق، فعلام يذهب العميل للمصرف؟ يذهب لأنه لا يملك الدفع الفوري فيدفعها له المصرف ويزيد عليها ويُسَمي الفارق ربحاً، يحلل هؤلاء فارق السعر ويعتبروه ربحاً ويحرمون فارق السعر في القسط ويعتبروه ربا، كيف يمكن ذلك؟، مع ملاحظة أن بيع المرابحة تكون فيه السلعة غير مملوكة للمصرف وقت إتمام بيعها للعميل، وفي القسط تكون فيه السلعة مملوكة للتاجر وقت إتمام البيع، ويكون المشتري في كليهما مجبراً على قبول السعر الأعلى بهدف السماح له بتحقيق الدفع الآجل.

هناك نوع آخر يدور بصدده بعض التحفظات وهو التأجير بغرض التمليك، وفقاً لهذه الصيغة يقوم المصرف بشراء الأصول الرأسمالية للعملاء، ثم يقوم بتأجيرها لهم خلال فترة محددة تنتهي بتملكهم لها عندما تبلغ حصيلة الأجارات ما يساوى القيمة البيعية للأصل مضافاً إليها مقابل حق الانتفاع حتى تنتقل الملكية بصفة نهائية، إن هذا النوع من البيوع يؤجر الوحدة المراد بيعها ثم عند وصول التأجير إلى سعر الوحدة يتم التمليك مضافاً إليه حق الانتفاع، وبصياغة أخرى مبالغ التأجير هي عبارة عن قيمة القسط المستقطع من السعر الكلي للوحدة والزيادة هي ربح المصرف والذي يقابل تأخير المبلغ الكلي كدفع مالي آجل، نفس مضمون البيع بالأقساط والزيادة بسبب الدفع الآجل ولكن في ضوء مبرر حق الانتفاع، الصياغة مختلفة والمضمون واحد.

إن الاتفاق على بيع السلعة أو الوحدة في الأساس أي في بداية الاتفاق يعني أن تلك الوحدة أصبحت ملكاً للمشتري والذي سيدفع ثمنها بالآجل في صورة دفعات، فكيف يمكن تأجير حق الانتفاع لشخص يمتلك الوحدة المنتفع بها؟ فإن ملكية الشئ تعني أن للمالك حق الانتفاع فلا يجوز للبائع بعد الاتفاق أن يؤجر ما لا يحق له وأصبح من حق المشتري، لا يجوز أن يشتري الإنسان سلعة ثم يدفع عليها بعد شرائها حق الانتفاع الذي آل إليه وأصبح ملكاً له.

وإن كان الاتفاق في البداية على تأجير الوحدة، فإن قيمة المبلغ الشهري مثلاً سيكون حينئذ واقعاً على تأجير حق الانتفاع ولن يكون للمستأجر حق في ملكية الوحدة مهما طالت المدة، وإن كان الاتفاق في البداية على دفع المبلغ الشهري جزء منه لحق الانتفاع الذي هو الإجارة والجزء الآخر نظير قيمة التملك بعد مدة معينة، وعلى أفضل الفروض كان الاتفاق في ضوء السعر الطبيعي أو السوقي وقت الاتفاق، فإن في النهاية أي في لحظة انقضاء المدة ونقل الملكية سيكون سعر الوحدة مضافاً إليه زيادة حق الانتفاع، والسؤال هنا إن كان ذلك نفس مضمون المعاملة المالية لبيع الوحدات بالقسط، فلماذا يُحرم البعض على شركات العقارات البيع بالقسط. بزيادة في السعر. ويحلله للمصارف الدينية بحجة حق الانتفاع؟ أليس من الممكن أن تكون الحجة نفسها لشركات العقارات؟ وهل إن أتت لفظة (حق انتفاع) في تبرير الزيادة القسطية يصبح الأمر حلالاً وإن لم تأت يصبح حراماً؟

إن أمر مسألة فوائد القروض والزيادة السعرية للبيع بالآجل تحتاج لدراسة علمية اقتصادية حقيقة ذات تغيير جوهري للمضمون نفسه، وليس الوقوف على مبررات وصياغات ذات صبغة دينية ومصطلحات تراثية والمضمون واحد، الأمر أعمق من أن يُنظر إليه بسطحية حتى تتوافق الحلول مع هدف ومضمون الدين ذاته، وأيضاً يقتنع به أفراد المجتمع ويشعرون بتغيير المضمون وليس الألفاظ، حيث إن تحليل الأمر وتحريمه عن طريق تغيير الاسم دون المضمون يزيد من الانقسامات والأزمات الفكرية داخل المجتمع، البعض يؤيد والبعض يعارض ومعظم أفراد المجتمع في حيرة من الأمر.

جدير بالذكر أن نتطرق هنا إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأعمال المصرفية التقليدية والإسلامية، حيث أن الأعمال المصرفية الحديثة التي تقوم بها المصارف التقليدية ليست كلها أعمال ربوية محرمة، باعتبار أن هذه الأعمال تتبلور في تقديم خدمات تحقق منافع لعملاء المصارف والحصول على عوائد مالية في صورة أجر أو عمولة مقابل تقديم الخدمات، ومن ثم فهي جائزة شرعاً وغير مُحرمة فإن الإسلام لم يحرم الأجر بل حث على الالتزام به.

يتفق كلاهما في تلك الفكرة والتي تتمثل في فتح الحسابات المصرفية والتي هي أداة المصرف للحصول على ودائع نقدية يستخدمها في عملياته، ويتصل بعملية فتح الحساب عدد من الخدمات المصرفية، ومنها استلام وقيد الودائع في الحساب ودفع القيمة المسحوبة على الحساب الجاري وتنفيذ أوامر الدفع وإعداد كشوف الحساب التي تبين حركة الحساب لدى المصرف خلال فترة محددة وإرسالها إلى العميل، ويحصل المصرف على أجر مقابل هذه الخدمة للمودع.

كذلك تأجير الخزائن لحفظ ما لدى العملاء من أغراض مقابل أجر، وتسلم الأوراق التجارية لحفظها وتحصيل قيمتها، وأيضاً القيام بعمليات الأوراق المالية (الاكتتاب) وحفظها ومتابعة تحصيل أرباحها مقابل أجر، وفتح الاعتمادات المستندية وإصدار خطابات الضمان للعملاء كوكيل عنهم في تنفيذ التزاماتهم للدائن، وهو بذلك يكون كفيلاً وضامناً لعملائه لدى دائنيهم، وأيضاً التحويلات النقدية، تقوم المصارف بهذه العملية من خلال حوالات صادرة وواردة، والأولى: يصدرها المصرف بناء على طلب العميل إلى مصرف آخر أو إلى فرع أخر للمصرف نفسه مصدر الحوالة ليدفع مبلغاً معيناً من النقود إلى شخص مُسمى، أما الثانية: فهي تمثل الصورة العكسية فهي أمر وارد من مصرف آخر لدفع مبلغ محدد من النقود إلى شخص مُسمى.

يتم التحويل المصرفي من خلال القيود الحسابية بين المصرفين الوسيطين في عملية التحويل سواء أكانت تلك العملية داخل الدولة الواحدة أم بين دولتين، فإن المصرف يأخذ أجراً أو عمولة مقابل قيامه بهذه الخدمة، وعندما تتعدى الحوالة المصرفية- صادرة أو واردة- الحدود الإقليمية للدولة التي يعمل فيها المصرف، فإن اختلاف نوع العملة

ينشئ عملية أخرى ملازمة لعملية التحويل وهي عملية الصرف، أي استبدال نقد وطني بنقد آخر أجنبي، ذلك أن العملة المُحوَّلة إلى الخارج تختلف في نوعها وقيمتها عن عملة الدولة الأخرى، وقد أصبح تحويل النقود بين الدول له أهمية كبيرة لتنمية التجارة الدولية والسياحة وحركة رؤوس الأموال ودفع المرتبات ونفقات البعثات في الخارج.(٦٧)

وعمليات التحويل تتم عندما يدفع (طالب التحويل) إلى المصرف مبلغاً من العملة المحلية ليقوم المصرف بتحويله إلى مصرف آخر في دولة أخرى ليدفعه بعملة معادلة لشخص مُسمى، وفقاً لأسعار العملات المختلفة تبعاً لحالة العرض والطلب في السوق، وتعلن المصارف أسعار شراء وبيع العملات يومياً، ويكون سعر البيع أعلى من سعر الشراء ويربح المصرف من خلال الفرق بين السعرين، وأيضاً العمولة أو الأجر مقابل أداء تلك الخدمة.

وتتفق المصارف التقليدية والدينية على أداء خدمة إدارة الممتلكات، وهي خدمة تؤديها المصارف لعملائها ليخفف عنهم أعباء متابعة الأعمال المرتبطة بإدارة ممتلكاتهم، ويحصل المصرف مقابل أدائه هذه الخدمة على نسبة من عوائد هذه الممتلكات، وكذلك إدارة الصناديق المالية الخاصة والقيام بأعمال الاستشارات المالية والاقتصادية وهو عمل يقوم على البحث والدراسة العلمية.

هذا بالنسبة لأوجه الاتفاق والتشابه بين المصارف التقليدية والدينية، أما الاختلاف فهو يكمن في مسالة فوائد القروض، والتي هي في واقع أمرها مُحرمة ليس في الدين الإسلامي فحسب بل في جميع الأديان السماوية، ولهذا تختلف وجهات النظر بصدد مفهوم الربا بين المصرفين التقليدي والديني، حيث يحاول الأخير تفادي مسالة التحريم بطرق وأساليب المشاركة والمضاربة والمساهمة في رؤوس أموال المشروعات، إلا أن الأمر في الواقع قد يختلف في بعض المصارف الدينية حيث تقوم بإيداع الأموال في مصارف تقليدية خارجية أو داخلية وتتلقى عليها فوائد وتعتبر ذلك نوعاً من المعاملات المصرفية.

من هذا الاختلاف سحب الاتجاه الديني أمر التحريم على الاقتصاد ككل، باعتبار أن الاقتصاد الغربي تتخلله مسألة فوائد القروض على الرغم من أوجه التشابه في العوامل والأسس، غالى البعض حتى ذهب إلى التفتيش عن الهياكل المالية المعمول بها في

العصور الوسطى ليطالب بتطبيقها كنموذج اقتصادي إسلامي في العصور الحديثة، وأيضاً الاختلافات في التحليل والتحريم بين النظرة الاقتصادية وانقساماتها وبين النظرة الدينية واختلافاتها، ومحاولات إصباغ الاقتصاد ككل بالصبغة الدينية.

ويمكن القول مما سبق أن الإسلام الحنيف لم يقر بنظام سياسي أو اقتصادي محدد، ولم يحرم أنواع النظم السياسية كالملكية أو الجمهورية، ولم يحرم النظام الرأسمالي والملكية الخاصة والتوازن الطبيعي للسوق، ووضع مبادئ كلية أخلاقية تصلح لجميع المجالات، السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية، تكمن المبادئ الأخلاقية في المجال السياسي في تحقيق العدالة والأمن والرخاء للمحكومين، كما تتبلور في المجال الاقتصادي من خلال أخلاقيات البيوع وتحريم الربا، أما بالنسبة للقصاص والجزاء الخاص بالجرائم كالسرقة والزنا ورميّ المحصنات فهي أحكام قضائية وليست من النظم السياسية، كذلك الأمر بأحكام الميراث فهي ليست من النظم الاقتصادية بل من الأحكام القضائية، وبناء على هذا فإن الحركات الإسلامية قالت بنظام إسلامي اقتصادي لكي تبرر وجودها أو طلبها في الحصول على السلطة، وبناء على ذلك فإن مصطلح إسلام سياسي – اقتصادي هو عبارة عن مقوله وآلية من آليات توظيف الدين للوصول إلى السلطة، والوجود الواقعي هو عبارة عن حركات إسلامية وليس إسلام سياسي – اقتصادي.

هوامش الفصل الثالث

١- د. ملحم قربان، المنهجية والسياسية، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٦م، ص٤٠.

٢- د. دايفيد إستون، النظام السياسي، نيويورك، ١٩٥٩م، ص١١٩.

٣- المرجع السابق، ص١٢٠.

٤- المرجع السابق، ص١٢٥.

٥- د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية، ص٢٠٣.

٦- المرجع السابق، ص٢٢٨.

٧- جريفر، أسس النظرية السياسية، ترجمة: عبد الكريم أحمد، ط القاهرة، ١٩٦١م، ص١٧٤.

٨- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٢٤٠.

، أرسطو، السياسة، ترجمة: د. أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص١٩٨ وما بعدها.

٩- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٩٦م، ج١/ ص ٩٤، ص٩٥.

١٠- د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية، ص ٩٧.

١١- المرجع السابق، ص٩٨.

١٢- جريفر، أسس النظرية السياسية، ص١٦٨.

، د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات، الأردن، ١٩٩٠م، ج١، ص١٦٣.

١٣- للمزيد عن المساواة والعدل التوزيعي والتبادلي:

، أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ترجمة وتعليق: د. أبو بكر التلوع، دار الجماهيرية، ليبيا، ١٩٩٨م، ص١٢٤.

، أرسطو، السياسة، ص٢٠٨ وما بعدها.

، د. أشرف حافظ، فلسفة القانون، دار هانيبال، بنغازي، ليبيا، ٢٠٠٤م، ص٩٩ وما بعدها.

١٤- د. عبد الغنى بسيوني، النظم السياسية، مطبعة الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢م، ص٢١٥.

١٥- المرجع السابق، ص٢٢٤.

١٦- د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة، بيروت، ١٩٦٥م، ص٢٩٤.

١٧- المرجع السابق، ص٣١٦.

١٨- د. عبد الحميد متولي، المفصل في القانون الدستوري، ط الإسكندرية، ١٩٥٢م، ص٢٢٨.

١٩- د. إستون، النظام السياسي، ص٢١١.

٢٠- أبو الحسن الماوردي البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٢.

٢١- د. أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٤٤.

٢٢- د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص١٤٧.

٢٣- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ط ٢، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٣٨.

٢٤- للمزيد: الشيخ على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦م.

٢٥- د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم، ص٢٠٢.

٢٦- د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٨م، ص٥١٤.

وأيضاً: ندوة الشورى والديمقراطية بالقاهرة عام ١٩٧٧م، ومعظم أبحاث الندوة نشرها المركز العالمي للدراسات، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٩م.

٢٧- د. حسن إبراهيم، على إبراهيم، النظم السياسية، ط القاهرة، ١٩٦٢م، ص١٣٦.

٢٨- للمزيد: شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٧م، ج ٤/ ص١٠٦.

، عبد الرحمن بن الجوزي، زاد الميسر، المكتب الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٤م، ج١/ ص٤٨٨.

، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الغد العربي، ١٩٦٧م، ج٤/ ص٢٤٩.

٢٩- د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص٣٩.

٣٠- ابن منظور، لسان العرب، ج٤/ ص٥٣٥.

٣١- د.عبد الحميد الأنصاري، الشورى، ص١٧٣.

٣٢- د. عبد الله الطاهر وآخرون، مبادئ الاقتصاد السياسي، دار وائل، الأردن، ٢٠٠٢م، ص٦٠.

٣٣- د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠١٠م، ص٣٦.

٣٤- المرجع السابق، ص٣٨.

٣٥- د. عادل أحمد حشيش، أصول الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٤٣.

٣٦- د. رفعت المحجوب، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢م، ج١/ ص٧٣، ٧٤.

٣٧- المرجع السابق، ج ١/ ص١٣٧.

٣٨- د. أحمد جامع، المذاهب الاشتراكية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م، ص١٣.

٣٩- المرجع السابق، ص١٨.

٤٠- د. عدنان عباس على، تاريخ الفكر الاقتصادي، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، ١٩٩١م، ص١٢،ص ١٣.

٤١- د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، ص١١٣.

٤٢- د. حامد عبد الحميد دراز، مبادئ الاقتصاد العام، الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص٢٠، ص١٢.

٤٣- المرجع السابق، ص٢٣.

٤٤- د. أحمد رشاد موسى، دراسة في النظرية الاقتصادية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م، ج١/ ص٤٢.

٤٥- د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، ص٢٥.

٤٦- د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر، ص١٣٨.

٤٧- د. بدران أبو العنين بدران، الشريعة الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص٣٠٨.

٤٨- د. عبد الله الطاهر وآخرون، مبادئ الاقتصاد السياسي، ص٩٢.

٤٩- رواه مسلم في صحيحه، ج٢/ ص٢١١.

٥٠- أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٨م، ص٢٤.

٥١- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، ص١١٢.

٥٢- د. عبد الرحمن يسرى، تطور الفكر الاقتصادي، ط٤، الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص٥٣.

٥٣- د.عدنان عباس عليّ، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص٣٩.

٥٤- رواه أحمد في مسنده، ج١/ ص١٩٨، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

٥٥- د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، ص٢٠٩.

٥٦- أرسطو، السياسة، ص١٢٠، وللمزيد: أريك رول، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٢٨.

57- E.Golson, History of Christian Philosophy, London, 1955, p.195.

٥٨- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٨٣.

٥٩- أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدرمي، ج٢/ ص١٧٦.

٦٠- يحيى بن آدم، الخراج، ص٧٨.

٦١- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، ص٦١.

٦٢- أبو عبيد بن سلام، الأموال، ص٥٩.

٦٣- المرجع السابق، ص٦٠.

٦٤- المرجع السابق، ص٦٣.

٦٥- د. عبد الرحمن يسرى، تطور الفكر الاقتصادي، ص٤٩.

٦٦- د. عبد الفتاح عبد الرحمن، اقتصاديات النقود، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٦٢.

٦٧- المرجع السابق، ص١٦٠.

الفصل الرابع

مقدمات المسار التاريخي لعملية التوظيف

أولاً: نشأة توظيف الدين في المجتمع الإسلامي.

ثانياً: تطور التوظيف وتحولاته بين المستويات الفردية والجماعية والسلطوية.

الفصل الرابع

مقدمات المسار التاريخي لعملية التوظيف

لا يمكن فهم عملية توظيف الدين في العصر الحالي من جميع جوانبها فهماً علمياً صحيحاً دون تتبع المسار التاريخي لها، ذلك لأنها تتصل بالإرث الثقافي ومفاهيمه اتصالاً وثيقاً، كما أنها تُعد من نتاج عوامل وأهداف نفسية واجتماعية واقتصادية وسلطوية مختلفة عبر تاريخ طويل، آخذة مستويات عدة في دائرة التشدد والغلو أحياناً، والمغالطات المفهوماتية لتحقيق الأهداف المصلحية أحياناً أخرى تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية المتغيرة من آن إلى آخر.

أولاً: نشأة توظيف الدين في المجتمع الإسلامي:

ظهر توظيف الدين بوضوح في القرن الأول للهجرة، وبالتحديد في الصراع على السلطة بين عليّ (ﷺ) ومعاوية في معركة صفين عام ٣٧هـ، فبعد معارك في صورة مناوشات بين الطرفين بدأت الحرب وتقدم الموقف العسكري لعليّ، وكادت أن تُحسم المعركة لمصلحته لولا التطورات التي أسفرت عن الدعوة إلى التفاوض، بعد أن مُهد لها برفع المصاحف وهي المبادرة التي طرحت شعار التحكيم – أي الاحتكام إلى القرآن–، وكانت تلك فكرة عمرو بن العاص لإنقاذ جيش معاوية من الهزيمة، إلا أن علياً قد حذر من تلك الخدعة التي تعطي معاوية فرصة لإعادة ترتيب صفوفه.[(١)]

يُعد رفع المصاحف والاحتكام إلى القرآن توظيفاً للدين، ذلك لأن القرآن الكريم لا يوجد فيه نظاماً سياسياً محدداً يمكن الحكم فيه لصالح عليّ بن أبي طالب أو معاوية بن أبي سفيان، بل يوجد فيه مبادئ كلية تُعبر عن العدالة والأخلاق، والرسول (ﷺ) ترك الأمر شورى بين المسلمين وليس حرباً، حيث لا يوجد في القرآن معياراً يُرجح أحقية

أحدهما على الآخر، لذا اعتبر عليّ رفع المصاحف توظيفاً للدين وحيلة لصالح جيش معاوية، وبالفعل أدت هذه الخدعة إلى الانقسام في جيش عليّ بالرغم من تحذيره، والذين أيدوا فكرة التحكيم بحكم جهلهم بعملية التوظيف أنذروا علياً بمفارقته إذا لم يطلب من الأشتر بن مالك النخعي قائد الجيش بوقف الحرب وحل فكرة التحكيم محلها.

عندما رأى عليّ هذا الانقسام اضطر إلى وقف الحرب، ونجح توظيف الدين أو خدعة عمرو بن العاص في إدخال الانقسام والفُرقة في جيش عليّ، ووقع اختيار جبهة الشام على عمرو بن العاص ليكون ممثلاً لهم في التفاوض، وفي جبهة العراق كان الاختيار قد وقع على أبي موسى الأشعري الذي فرضته القبائل العربية اليمنية على البصرة والكوفة، وإن كان عليّ قد تردد في اختياره إلا أنه وافق تحت ضغط القبائل.

أما الذين عارضوا فكرة التحكيم فقد بلغ عددهم حينذاك اثني عشر ألفاً، وسُموا بالخوارج، وانقسموا بدورهم إلى عشرين فرقة بعد ذلك، وكفّروا كل من رضي بالتحكيم، وعلى الرغم من الاعتراض على فكرة التحكيم، فإن الجبهتين المتصارعتين قد واصلا اهتمامها بفكرة التحكيم، وفي اجتماع التحكيم تقابل عمرو مع أبي موسى الأشعري، وكان عمرو أكثر دهاءاً وحيلة وخديعة، أقنع الأشعري بالتخلي عن عليّ، فقام الطرفان بخلع عليّ ومعاوية، وكان نتيجة ذلك مبايعة أهل الشام معاوية بالخلافة ومعهم عمرو بن العاص، على الرغم من العهد المكتوب في صحيفة التحكيم بخلع الاثنين، وبذلك انتصر الحزب الأموي، وبدأ معاوية بالاستيلاء على مصر لكثرة خراجها، وهزم واليها محمد بن أبي بكر وجنده - كانوا من المسلمين - وعين عمرو بن العاص عليها مكافئة على نصرته في صفين، واستولى معاوية على المدينة ومكة وقضى على الكثير من شيعة عليّ، وبعد ذلك قُتل عليّ ٤٠هـ وآلت الخلافة إلى الحسن ابنه لوقت قصير شبه انتقالي بضعة أسابيع، ولانهيار جبهته وعدم استطاعتها الوقوف أمام معاوية وجيشه واتساع سلطته، اعتزل الحسن المهام السياسية في وثيقة مع معاوية عام ٤١هـ.(٢)

كما استُخدمت فكرة توظيف الدين من قِبَل العباسيين للوصول إلى السلطة عام (١٣٢هـ)، حيث أن فساد الأحوال في الدولة الأموية شجع العباسيين على التطلع للسلطة مع أنه ليس لهم حق كالعلويين أو قوة كالأمويين، إذ وجدوا في الوقت الذي

وهن فيه الأمويون، وأنهك فيه العلويون أنفسهم بالثورات، أن المناخ أصبح ملائماً لنشر دعوتهم، ورأوا أنه لابد لهم من التذرع ببعض الأسانيد ذات الصبغة العرقية والدينية أيضاً، فأذاعوا بين المسلمين أنهم من سلالة العباس بن عبد المطلب عم النبي (ﷺ)، كما ادعوا أن الخلافة كأنها تركة تركها النبي تُوَّرث، ويُطَبَق عليها أحكام الميراث، بل وامتد الأمر إلى ادعاء أحاديث نسبوها كذباً إلى الرسول (ﷺ)، مثل ما ذكره الطبري من أن رسول الله أعلم العباس عمه أن الخلافة تؤول إلى ولده"، ومثل: "يخرج رجل من أهل بيتي ـ بيت الرسول ـ عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن، يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثياً".(٣)

بدأت الدعوة العباسية على يد محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس، وكان ذلك في حياة أبيه عليّ فوجه الدعاة إلى العراق وخرسان، ومن بين الذين توجهوا إلى هذا الإقليم أبو عكرمة السراج الذي اختار لمحمد بن عليّ اثني عشر رجلاً عُرفوا بالنقباء، واختار أيضاً سبعين رجلاً من أهل خرسان، للدعوة إلى تولية الخلافة لأفراد البيت النبوي، وكانت الكوفة وبلاد خرسان من أصلح المناطق لنشر الدعوة العباسية، فالكوفة مهد التشيع، أما بلاد خرسان فإنها قاست الاستبداد من الأمويين، حيث عاملتهم معاملة سيئة لا تساوى بينهم وبين العرب على الرغم من إسلامهم، وكان الولاة الأمويون إذا ما وقفوا على أمر دعاة العباسيين قتلوهم ونكلوا بهم، والبعض منهم استعان بالعصبية القومية للخلاص من أذى ولاة بني أمية.(٤)

انتقلت رئاسة الدعوة بعد وفاة محمد بن عليّ العباسي إلى ابنه إبراهيم الملقب بالإمام، وانضم إليه أبو مسلم الخرساني، وقبض الأمويون على إبراهيم الإمام، وعندما علم بمصيره أوصى إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس، والذي سيُلقب بعد توليته بالسفاح لكثرة قتلاه، خطب أبو العباس على أثر بيعته عام ١٣٢هـ(٥)، مستخدماً الخطاب الديني كعادة سابقيه، وكذلك لاحقيه، فحاول أن يقنع الناس بحق أسرته في الخلافة، متلاعباً بآيات القرآن الكريم فقال لهم: يقول الله (ﷻ): "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً" ـ الأحزاب: ٣٣، ويقول: "وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" ـ الشعراء: ٢١٤، والحقيقة أن الآية

الأولى قد نزلت في نساء النبي (ﷺ) تأمرهم وتحثهم على الصلاح وذكر الله والإيمان وعدم التبرج وطاعة الله ورسوله، ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بمسألة خلافة أهل البيت أو السلطة والحكم لآل البيت، والآية الثانية نزلت للنبي (ﷺ) فيها أمر من الله (ﷻ) لرسوله بدعوة عشيرته للإيمان وإنذارهم في حال المعصية، فلا علاقة لها أيضاً بمسألة السلطة والخلافة لآل البيت.

رأى أبو العباس السفاح بعد أن تمت له البيعة في الكوفة أن يتخلص من مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، فوجه إليه عمه عبد الله بن عليّ الذي أوقع به الهزيمة على نهر الزاب ـ أحد روافد نهر دجلة ـ وأخذ يتعقبه إلى أن انتهي الأمر بقتله عام ١٣٢هـ، وذلك بدأ حكم العباسيين الذي ظل أكثر من خمسة قرون وبضعة عقود، وبقى لهم بعد ذلك اسم الخلافة بمصر إلى سنة ٩٢٣هـ، ولقد أخذ العباسيون في تعقب الأمويين وقتلهم، ووصل الأمر بإخراج جثث خلفاء بني أمية من قبورهم وحرقها ونثر رمادها في الريح، وأيضاً تتبع أولاد الخلفاء الأمويين وقتلهم بوحشية وتعذيب وتنكيل، ولم يفلت إلا رضيع أو هارب إلى الأندلس.[٦]

ثانياً: تطورات التوظيف وتحولاته بين المستويات الفردية والجماعية والسلطوية:

تحولت عملية توظيف الدين عبر التاريخ في المستويات الفردية والجماعية والسلطوية تحولات مختلفة، بين الغلو الذي يمثل أعلى درجاتها وبين التخفيف في أدنى درجاتها من جانب، ومن جانب آخر بين الكيفيات المتمثلة في الأفكار المختلفة تبعاً لاختلاف المذاهب والفرق والحركات والظروف التاريخية والسياسية.

١- غلاة الشيعة والصوفية:

أ- الشيعة:

وجد المتشيعون لعليّ في توظيف الدين وإضفاء صفات إلهية تفوق صفات البشر والمخلوقين على الإمام طريقة فعالة لجمع الأتباع ضد الأمويين، فظهر غلاة الشيعة كالسبأية ـ نسبة إلى عبد الله بن سبأ ـ قبل مقتل عليّ وتبلورت آرائهم بعد مقتله، وذهبوا

بالقول إلى أن الإمام عليّ (ﷺ) هو الإله، وقالوا بعد أن قُتل: إنه لم يُقتل لأنه الإله، والإله لا يموت بل إنما المقتول شيطاناً تصور للناس في صورة عليّ، وإن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام، وهو في السحاب، والرعد صوته والبرق سوطه، فالذي قُتل ليس علياً فلقد صعد إلى السماء وسينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه.(٧)(*)

ولقد كانت أقوال اليهود بالتشبيه والتجسيم، والمسيحية بالحلول والتي حاولت السبأية التعبير عنها باعتبار أن تلك الأفكار قد تغلغلت للغلاة عن طريق السبأية بمثابة الإرهاصات الأولى لغلاة الشيعة، حيث تلقفها المختار الثقفي (ت٦٧هـ) حينما حمله السبأية على دعوى النبوة وعلم الغيب.(٨)

وأخذها من بعده بيان بن سمعان (ت ١٩٩هـ) الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه يفنى كله إلا وجهه، وادعى معرفته بالله وذهب أتباعه ـ البيانية ـ أنه كان نبياً، ومنهم من زعم أنه كان إلهاً، وذكر هؤلاء أن بياناً قال لهم أن روح الإله تناسخت في الأنبياء والأئمة حتى صارت إلى أبى هاشم عبد الله بن محمد

(*) السبأية نسبة إلى عبد الله بن سبأ، ولقد اختلفت الآراء حول شخصيته، فبالرغم من ثبوته تاريخياً عن طريق المصادر سواء كان أصحابها مؤرخين كالطبري وابن كثير وابن خلدون وابن عساكر، أو كانوا كتاب فرق كالأشعري والبغدادي والشهرستاني وابن حزم، أو من كتاب الشيعة كالنوبختي والقمي، إلا أن بعض المستشرقين والباحثين المحدثين قد شككوا في وجوده مثل برنارد لويس في كتابه (أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية)، حيث ذهب إلى أن شخصية عبد الله بن سبأ شخصية رمزية لا وجود لها في الواقع ولكن تخيلها محدثوا القرن الثاني الهجري من أفكارهم. ص ٦١ (ترجمة حكمت لحوق، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠م)، وأيضاً الدكتور طه حسين في كتابه (الفتنة الكبرى) ج٢ (علي وبنوه) ص ٩١ وقد اعتمد على الظن فهو يردد غالباً في نقض الروايات التاريخية قوله (وأكبر الظن)، حيث ذهب إلى أن شخصية ابن سبأ ما هي إلا وهم من صنع خصوم الشيعة (ط ٩ دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م)، والدكتور عليّ سامي النشار في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) ج٢/ ص ٤٦، والدكتور كامل الشيبي في كتابه (الصلة بين التصوف والتشيع) ج١/ ص٤٦، قد ذهبا إلى أن شخصية ابن سبأ هي شخصية عمار ابن ياسر حيث أنها شخصية موضوعة رمزت إلى عمار بن ياسر الذي تُوفيَّ في موقعة صفين، ولكن مهما يكن من خلاف حول شخصية ابن سبأ. سواء أكان له وجود حقيقي واقعي أم أنه رمز موضوع لتحميل آراء غلاة الشيعة عليه، فلا يقدح ذلك في وجود فرقة السبأية الحقيقي من حيث كونهم كانوا في عهد الإمام عليّ وبعد مقتله، وما يُروى عن أفكارهم الغالية فقد حدثت بالفعل، وكان لها أثراً كبيراً في الفرق الشيعية الغالية من بعدهم، وعلى الأرجح أن شخصية ابن سبأ شخصية تاريخية حقيقية، وكان لها دوراً كبيراً في إشعال الفتنة الكبرى بموجب اشتراك مصادر الشيعة مع مصادر أهل السنة في الترجمة لابن سبأ وذلك ينفي زعم القائلين بأنه من تشنيع خصوم الشيعة على الشيعة.

بن الحنفية (ت ٩٧هـ) ثم انتقلت إليه منه - يعني نفسه - فادعى لنفسه الربوبية على مذاهب الحلولية فقال: أنا بيان وأنا الهدى والموعظة.(٩)

ويتبين من ذلك مدى الخلط والغلو في آراء بيان، فتارة يكون نبياً وتارة إلهاً، ومن ناحية أخرى فهو ينوه على أنه هو مظهر التجلي الإلهي باعتبار أنه يعرفه من جانب وباعتبار أنه الإله من جانب آخر، ومن الجدير بالذكر أن خبر بيان هذا قد رُفع إلى خالد بن عبد الله القسري في زمان ولايته في العراق، فاحتال على بيان حتى ظفر به وصلبه، وقال له: "إن كنت تهزم الجيوش بالاسم الذي تعرفه فاهزم به أعواني عنك"، فلم يتحر جواباً وقُتل عام (١١٩هـ).(١٠)

وجاء المغيرة بن سعيد البجلي (ت١١٩ هـ) ليزعم أن معبوده ذو أعضاء، وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء وعلى رأسه تاج، وقال: "إن الله لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع على رأسه تاجاً"(١١)، وذلك تأويل قوله تعالى "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى" - الأعلى: ١،٢، والمغيرة هنا مجسم شأن الغلاة، ولكنه سار بالتجسيم إلى هدف واضح، وذلك أنه جعل لله أعضاء على عدد حروف الهجاء وهيئتها، فكأنه يريد أن يقول: إن الوحي إنما هو نزول الله نفسه إلى النبي أو الإمام، وإن كل كلمة يتلقاها إنما هي حلول يستمر باستمرار الوحي، ومفهوم الألوهية هو حلقة الوصل، لأنه عندما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم الذي هو تاج، وهو مفتاح الخلق وهو الكينونة، ومعرفته تتيح لعارفه القدرة الإلهية(١٢)، ولهذا قال المغيرة: "لو أردت أن أحيي عاداً أو ثموداً أو قروناً بين ذلك كثيرة لأحييتهم".(١٣)

وظف البجلي آيات القرآن الكريم فأولها تأويلاً يخرجها عن معناها الصحيح بغرض تأييد دعواه وإقامة الزعامة لنفسه وللشيعة، حيث ذهب إلى أن العلم السري مقصور على الشيعة دون غيرهم يتوارثونه فيما بينهم، ونجد ذلك في تصوره لبدء الخلق وتأويل قوله تعالى "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" - الأعلى: ١، فلقد ادعى أن الله كان وحده وتكلم باسمه الأعظم الذي هو سر الخلق والعلم السري، ثم اطلع على أعمال العباد فغضب من المعاصي، لذا خلق الخلق من بحرين أحدهما عذب نير والآخر مالح مظلم، خلق الشيعة من البحر العذب لأنهم المؤمنون، وخلق الكفرة أعداء الشيعة من البحر

المظلم المالح[١٤]، وبهذا أراد المغيرة أن يجعل الإمامة والمعرفة والعلم السري المتوارث والكرامات وسر الخلق وقفاً على أهل البيت والشيعة دون غيرهم.

وظهر أبو منصور العجلي (ت ١٢١ هـ) وآمن به مجموعة من المغيرية بعد مقتل المغيرة وسُموا بالمنصورية، حيث وظف أفكاراً كالوصية والتجلي الإلهي والكرامات والمهدي المنتظر والتنبؤ بالغيب لتحقيق الدعوة والزعامة، فعن طريق ذلك التوظيف يسهل عليه السيطرة والزعامة على الأتباع، لقد ادعى أبو منصور بعد وفاة محمد الباقر (ت ١١٤ هـ) أنه مظهر التجلي الإلهي، وأن محمد الباقر فوض إليه أمره وورثه العلم السري وجعله وصيه من بعده[١٥]، أما عن باقي المغيرية فقد اختلفوا بعد مقتل محمد بن عبد الله بن الحسن (ت ١٣٥ هـ) الذي قال فيه المغيرة إنه المهدي المنتظر، فالفرقة الأولى أقرت بقتله وتبراءوا من المغيرة وهم الجناحية، والثانية قالت: إن محمداً لم يُقتل وإنما غاب عن عيون الناس وسوف يخرج ويملك الأرض، ويحيا له من الأموات سبعة عشر رجلاً، يعطى كل واحد منهم حرفاً من حروف اسم الله الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب فيهزمون الجيوش"[١٦].

وعلى النسق نفسه بعد مقتل أبي منصور جاء أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي (المقتول ١٣٨ هـ) مولى بني أسد وارثاً توظيف الدين لدى حركات الغلو السابقة عليه، وكان معاصراً لجعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ)، فسار في التوظيف المغالى من سابقيه وقام بالإضافة والتطوير، وذهب إلى أن الاختيار الإلهي بالتبني الروحي هو وحده المعتبر، وأن روح العلم إنما تسري بالانتقال من الأئمة، وحاول ترويج فكرة الامتياز الروحي عن طريق ادعائه أن جعفر الصادق قد علمه أسراره بوضع يده على صدره وقوله له: "أنت غيبة علمنا وموضع سرنا الأمين على أحيائنا وأمواتنا"[١٧].

جدير بالذكر أن جعفر الصادق قد أنكر ذلك كله، وقال: "ما مس شئ من جسدي جسده إلا يده"، وتبرأ منه وأمر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول في ذلك[١٨]، فادعى بعد ذلك أبو الخطاب أن جعفراً إله وهو أيضاً إله ولكنه أفضل منه، لأن الله قد انفصل عن جعفر وحل فيه، وأنه هو أكمل من جعفر، وقد ردد أتباعه هذا الزعم، وقالوا: "إن الله حل في عليّ ثم في الحسن (ت٤٩هـ) ثم في الحسين (ت٦١هـ) ثم في زين العابدين

(ت٩٤هـ) ثم في الباقر (ت١١٤ هـ) ثـم في الـصادق ثـم في أبـي الخطـاب"[١٩]، والتـأثر بالمسيحية في فكرة حلول اللاهوت في الناسوت واضح لدى الحركة الخطابية، حيث وجد أبو الخطاب في ذلك طريقة للسيطرة على الأتبـاع وزيـادة عـددهم مـن جانـب والطاعـة المطلقة من جانب آخر.

وعل الرغم من مجئ زيد بن علىّ بن الحسين (ت١٢١هـ) بالمذهب العقلي وتميـزت الحركة الزيدية بالاعتدال في بدايتها، حيـث جعلـت العلـم شـائعاً بـين النـاس ولم تجعلـه خاصاً أو سرياً ففتحت السبيل للمجاهدين في العلم لبلوغ ما يسعون من أجله، وأتاحـت الفرصة للمسلمين لبلوغ المنازل العليا بالعمل والمجاهدة، إلا أن آراء الخطابيـة المغاليـة قـد أثرت في أتباع الحركة الزيدية بعد موت زيد (ت١٢١هـ) رغم ما بينهما من تناقض، فمـا لبثت الزيدية أن امتزجت بالأسرار، فنسبت بالباطـل لجعفـر الـصادق كتـاب فيـه علـم الجفر[٢٠]، وهذا الكتاب فيه جزءان، علم الجفر الأبيض والجفر الأحمر، أما الأبـيض فهـو يحتوى على جزأين: كتب الأنبياء وصحفهم ثم الحلال والحرام، والآخر فيه كيف يقـضي القائم على الأمور بالسيف على أعدائه.

ولم تكتف الحركة الزيدية في توظيفها بذلك القدر، بل وضعت أحاديث نسبتها كذباً إلى الرسول (ﷺ)، ومثالها: أن رسول الله (ﷺ) قال: "رأيت ليلة المعراج أنه قد كُتـب علـى حجاب من النور وكل قائمة من العرش أن لا إله إلا الله محمد رسول الله علـىّ بـن أبـى طالب أمير المؤمنين، وقد أعطى الله آدم خمسة عـشر حرفـاً مـن حـروف الاسـم الإلهـي، ونوحاً ثمانية، وإبراهيم حرفاً، وموسى أربعة، وعيسى اثنين، وأعطى محمداً اثنين وسبعين فسلمها علياً"[٢١]، والمقصود بالتفاضل هنا هو أن علياً مـساوياً في الدرجـة والمقـام بمحمـد (ﷺ) بما أنه مساو في عدد حروف الاسم الإلهي معه، وأيضاً لجعل علىّ أعلـى مقامـاً مـن الأنبياء المرسلين، حيث أنه تسلم اثنين وسبعين حرفـاً مـن حـروف الاسـم الإلهـي بينمـا أعطى آدم خمسة عشر حرفاً ونوحاً ثمانية وإبراهيم حرفاً وموسى أربعة وعيسى اثنين.

ومن الملاحظ غموض الحديث الموضوع كذباً من منظوري المتن والسند، فلا يوجـد اسم إلهي معلوم بالنقل سـواء أكـان في القـرآن أو الـسنة الـصحيحة يحتـوى علـى اثـنين وتسعين حرفاً، والمقصود من ذلك الغموض هـو إضـافة الغيبيـات لـشخص علـىّ حتـى

يمكن رفع مقامه مع النبي لزيادة الإيمان والاعتقاد فيه، وبالتالي في الحركة الزيدية ككل من جانب، وتغييب الوعي العقلي لدى الأتباع لضمان الطاعة المطلقة من جانب آخر، ذلك لأن تغييب الوعي العقلي يُعد آلية فعالة من آليات توظيف الدين المؤدية للسلطة.

وحقيقة الأمر أن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين الملقب بالصادق كان من العلماء الزاهدين، وقد تفرغ كما تفرغ أبوه من قبل للعلم وخدمته، وعاصر حركة توظيف الدين المغالية في أعنف مراحلها، وقد تبرأ منها ولعنها، وظل بعيداً عن التيارات وأصر على ما هو فيه من انقطاع للعلم، فكان ذا علم غزير في الدين والأدب والحكمة[٢٢]، ولكن كل الفرق والحركات الإسلامية قد ادعت الصادق لنفسها، واكتنفه قوم يدخلون عليه ويخرجون ويقولون: "حدثنا بكذا وكذا"، وأغلبهم من الغلاة ليضيفوا العلم السري والكرامة والقداسة إليه، وبذلك كان عند أهل السنة والصوفية عالماً محدثاً ثقة، وعن الشيعة الاثنى عشرية الإمام السادس وعند الغلاة نبياً وإلهاً.[٢٣]

وإذا كانت الشيعة الإمامية يعتبرون جعفراً ملهماً، وأن الله أطلق على لسانه الكثير من الغيبيات، فكذلك الشيعة العباسية أطلقت على لسان محمد بن عليّ (ت ١٢٥هـ) الكثير من الأمور الغيبية لجعله موازياً ومقابلاً لجعفر الصادق، وبعد موت محمد بن عليّ قدم شيعته عليّ ابنه إبراهيم وبايعوه إماماً لهم ونسبوا إليه العلم اللدني السري والتنبوء بالمستقبل، وعندما علم إبراهيم أن مروان سيقتله أوصى إلى أخيه أبي العباس عبد الله بن محمد، وبعد مقتل إبراهيم الإمام عام ١٤٢هـ توجه أبو العباس إلى الكوفة وبايعه شيعة خراسان حيث آمنوا بالوصاية العباسية، ولقد أوصى أبو العباس لأخيه المنصور الذي استخلف ابنه المهدي محمد بن عبد الله بن جعفر المنصور.

احتاج المهدي إلى مبرر يُدعم خلافته، فأعلن نظرية سياسية تنكر أحقية عليّ وتنكر الوصية وتستند على الإرث، ولكي يضمن اعتناق الناس لها قام بصبغتها بالصبغة الدينية وتم إضافة مصطلح "إسلامية" لها، ودعاها بالوراثة الإسلامية، واستخدم آلية تأويل الآيات لكي تكون سنداً له، حيث ذهب إلى أن أقرب الناس إلى محمد (ﷺ) وأحقهم بوراثة الإمامة بعد الرسول هو عمه العباس لا ابن عمه عليّ ولا أولاد فاطمة، لأنه عمه ووارثه وعصبته لقول الله عز وجل: "وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ" -

الأنفال: ٧٥، الأحزاب: ٦[٢٤]، ذلك لأن انتقال الإمامة للعباسيين عن طريق مبدأ الوصاية والمنهج الغنوصي خلال محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم لن يتيح السلطة للمهدي بمسوغ أو مبرر، فكان عليه توظيف الدين لفكرة الوراثة فوضع نظرية تُدعم خلافته، وهي أن الخلافة إرث إسلامي وهو وارثها عن أبيه، مادامت أحقية الخلافة لمن هو أقرب الناس للخليفة، فإن كان العباس بن عبد المطلب أقرب الناس للرسول وبالتالي هو أحق بالخلافة من عليّ، فالمهدي أقرب الناس للمنصور وهو أحق بالخلافة، وبهذه الطريقة استطاع المهدي أن يجد مبرراً لخلافته.

ومن الملاحظ هنا أن المهدي قد أنكر آلية من آليات توظيف الدين التي تتبلور في أفكار الوصية والعلم السري، واستخدم آلية أخرى من آليات توظيف الدين وهي تأويل آيات القرآن الكريم بطريقة تخرجها من معناها الحقيقي لخدمة أهدافه السلطوية، والآية التي وظفها المهدي هي: "وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَـئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" - الأنفال:٧٥، وفي سورة الأحزاب آية يتضمن جزء منها جزءاً من النص السابق نفسه وهي: "النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُوْلُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَن تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً" -الأحزاب:٦، ولأن الآيتين لا تتعلقان بالخلافة والسلطة وما ذهب إليه المهدي من قريب أو بعيد، قام بتأويل جزء من الآية، لأنه إن ذكر الآية كاملة سيتضح معناها الحقيقي الذي يريد صرفه عن الناس ليحل محله المعنى الذي يريده، فقرأ على الناس جزءاً بدلاً من كل "وَأُوْلُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ".

والمعنى الحقيقي للآية الخامسة والسبعون من سورة الأنفال يشير إلى أن المؤمنين بعضهم لبعض أولياء ولاية النسب، ولما كانت ولاية الأرحام أمراً مقرراً في الفطرة، بَيَّن الله عز وجل أن ولاية الدين لا تبطل ولاية الرحم، وفي الآية السادسة من سورة الأحزاب تفيد نسخ حكم الإرث بالتآخي الذي عُرف أول الإسلام أيام الهجرة، فبينت الآية أن أولى الأرحام بعضهم أولي ببعض في الميراث الذي يتركه الميت من ملكية خاصة كانت مملوكة له، وفقاً لنظام الإرث الذي ذكره الله عز وجل في القرآن الكريم، فتكون

هذه الآية ناسخة للتوارث بالهجرة الذي شُرع بآية الأنفال [٢٥]، وليس كما ادعاه المهدي من أمور سلطوية.

ومن جانب آخر قال رسول الله (ﷺ): "لا يقتسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومئونة عاملي، فهو صدقة" ـ متفق عليه ـ فكانت الحكمة في عدم التوريث لئلا يظن بعض الناس أن النبي من جنس الملوك الذين يريدون الدنيا وملكها، فحماه الله من ذلك، ولئلا تتوهم بعض النفوس أنه يريد الدنيا لورثته من بعده، ولحسم الأمر في تمني الوارث موت الموروث من أجل المال، هذا في الميراث المادي أما ميراث النبوة والمكانة والمقام فهو ممتنع أيضاً عن الرسول (ﷺ) بحكم أنه خاتم الأنبياء ولا نبي بعده، والأمر يختلف عنه لدى الأنبياء السابقين مثلما في قوله تعالى: "وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ" – النمل ١٦، ومثل دعاء زكريا الذي استجاب له ربه في قوله تعالى: "إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاء خَفِيّاً {٣} قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيّاً {٤} وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً {٥} يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً" ـ مريم: ٣ – ٦، ويتبين من ذلك أن ما يُسمى بإرث الخلافة وأحقيته كميراث عن النبي (ﷺ) لا وجود له في الإسلام ومخالف لمبادئه ونصوصه.

وبعد وفاة الإمام جعفر الصادق عام ١٤٨هـ، ظهرت الإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الذي مات في حياة أبيه عام ١٣٣هـ، حيث انضم أتباع أبى الخطاب إلى دعوة ميمون بن ديصان القداح (ت١٩٨هـ)، الذي كان مولى لجعفر الصادق وابنه إسماعيل، وبذلك بدأت عملية التوظيف المغالية تتسلل إلى الإسماعيلية، وانشق الشيعة المعتدلون إلى طائفتين، الأولى: الإسماعيلية التي ظهرت بعد وفاة الإمام جعفر الصادق مباشرة، والثانية الفرقة الرئيسة التي استمرت في طريقها تملؤها اختلافات حول شخص الإمام، والإسماعيلية في فترتها الأولى التي لا تتعدى القرن الثاني الهجري لم تكن قد تمزقت إلى شُعب كثيرة، ولكن كانت تحتوى على خمائر الانحراف والغلو [٢٦].

بدأت الإسماعيلية الباطنية بتبني أسرة عبد الله بن ميمون القداح (ت٢٦١هـ) لها، وتتوقف عقيدة الإسماعيلية على معرفة الظاهر والباطن، باعتبار ادعائهم أن الأئمة هم الوارثون للعلم السري وأصحاب الوصية والحاصلون على العلوم الذوقية الإلهية من

الميراث النبوي، فضلاً عن ادعائهم بمعرفتهم التي تسمو على معرفة البشر وقدرتهم على معرفة باطن العقيدة وأسرارها لأنهم مصدر العرفان وقمة العلم اللدني السري، وهذا العلم يحصل في رأيهم للأئمة قبل التعلم أي بالفطرة والوراثة، فيعلمون بذلك علم المستورات وبواطن المعلومات التي لا يمكن أن توجد عند أحد غيرهم، ليس هذا فحسب بل وصل الادعاء إلى درجة معرفة سر الله تعالى في وجه تدبيره المكتوم وإتقان دلالته في كل أمر يسأل عنه في جميع المعلومات، وتفسير المشكلات وبواطن الظاهر كله والتأويلات وتأويل التأويلات من حقائق لا توجد إلا في المعاني الباطنة، أما المعاني الظاهرة فهي حجب مضطربة وأقنعة(٢٧).

ويرجع القول بفكرة العلم السري الباطني المقابل للعلم الظاهري إلى سبب فعال في عملية التوظيف، فعندما يكون هذا العلم مقتصراً على الإمام وحده بالفطرة والوراثة يصبح بالضرورة الحتمية في مرتبة أعلى من الأتباع وتصبح الطاعة المطلقة له مقدسة، وأيضاً يستطيع تفسير وتأويل الآيات والأحاديث وفقاً لإرادته تحت ستار العلم السري، فكل أوامره وأفعاله معللة بمقولة هذا العلم الباطني حتى وإن كانت مخالفة للدين أو العقل أو المنطق، ويكون العلم السري الباطني بذلك عبارة عن سياج وحماية عقائدية تمنع أية فاعلية للمعارضة أو النقد.

ولقد صبغت الإسماعيلية الباطنية المعاني الدينية على الأرقام والحروف، فذهبت إلى أن التسمية - بسم الله الرحمن الرحيم - مركبة من سبعة واثني عشر أي تسعة عشر حرفاً والتركيبات في الحروف والكلمات على وزن تركيبات الصور والأجسام، والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام، فإن لكل حرف وزن في العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك الخاصية، والله أبدع بالأمر العقل الأول أو العقل الكلي حيث إن الله هو الذي هو وهب العقل الأول والذي يتجلى بدوره في شخص الإمام في العالم الجسماني.(٢٨)

ويرجع التفاضل الذي وهب للعقل الأول عند الإسماعيلية الباطنية إلى الإمام نفسه، بموجب أن الحروف والأعداد على وزن تركيبات الصور، حيث إنها تفعل بخاصيتها، وبذلك تكون المراتب الدينية مقابلة للمراتب السماوية، فالواحد يعبر عن

الألف ويقابل العقل الكلي وأيضاً الإمام، ويتجلى العقل الأول في شخص الإمام الذي هو مظهر تجلي الألوهية، وبذلك يصبغون على الإمام الأفضلية والألوهية في الوقت نفسه، لأنهم قد صبغوا الأسماء الإلهية على العقل الكلي وجعلوه جامعاً لها ثم اصبغوها بعد ذلك بصفة خاصة على الإمام.

وعلى النسق نفسه ظهرت طائفة الدروز المنشقة على المذهب الإسماعيلي نسبة إلى محمد بن إسماعيل الدرزي (نوشتكين) (ت٤١٠هـ)، قد جعلوا الحاكم بأمر الله (ت ٤١١هـ) ـ الإمام السادس عشر في ترتيب الأئمة عند الفاطميين ـ في منزلة أعلى من منزلة البشر، وسحبوا الصفات الإلهية عليه، وكان الحاكم بأمر الله يميل إلى قبول هذه الفكرة[٢٩]، فيكون هو المظهر الإلهي في الأرض، يحكم كيفما شاء دون منازع أو اعتراض مادام يمثل الجانب الإلهي في الدنيا وأوامره مساوية للأوامر الإلهية، وجدير بالذكر إن كان محمد بن إسماعيل الدرزي من كبار الدعاة للإسماعيلية الفاطمية، إلا أن هناك اثنان من كبار الدعوة أيضاً وهما الحسن الفرغاني المعروف بالأخرم(ت٤٠٨هـ) وحمزة بن عليّ بن أحمد (اختفى عام٤١٢هـ) والثلاثة كانوا من حاشية الحاكم بأمر الله، وكان حمزة هو أقربهم إلى الحاكم، وهو الذي حبب إليه مذهب التأليه، ولكنهم اختلفوا في استئثار كل منهم بالزعامة بعد ذلك.

وبعد موت الخليفة الفاطمي المستنصر بالله عام ٤٨٧هـ انقسم الإسماعليون إلى نزارية ومستعلية، وكان نزار هو الابن الأكبر للمستنصر، وقد أوصى بإمامته قبل موته، ولكن الدعوة إلى النزارية لم تنتشر إلا على يد الحسن بن الصباح (ت٥١٨هـ) الذي اتخذ من قلعة 'ألمت' مركزاً لنشر دعوته، ونادت بما نادت به الإسماعيلية الباطنية والدروز بأن الإمام هو مظهر التجلي الإلهي [٣٠]، وذهبت إلى أن الإمام هو العالم وهو شمس اليقين وقبلة العارفين ونجاة الظالمين، فمن عرفه نجا لأنه يشرق على من يعرفه بأنوار العزة الجبروتية، ومن أخلص له تعرج روحه إلى العالم النوراني الروحاني فيكون له المعرفة، ولا يمكن لإنسان أن يعرف شيئاً عن طريق غير طريق الإمام الذي هو مصدر العرفان[٣١]، وإن كانت النزارية قد زالت على يد هولاكو عام ٦٥٥هـ إلا أن أفكارها ظلت تنتقل بين الحركات والأفراد بهدف إضفاء القدسية لضمان الطاعة المطلقة.

وإذا انتقلنا إلى القرنين الثامن والتاسع الهجريين نجد فضل الله الإستربادي الحروفي (ت٧٩٨هـ)، وأيضاً الحافظ البرسي، رضي الدين رجب بن محمد بن رجب الحلي (ت٨٤٣هـ) يشيران إلى الأفكار نفسها من إضافة التأليه للإمام وجعله مقدساً، فالأول ـ فضل الله ـ قد ذهب إلى أنه خليفة الله كآدم وعيسى ومحمد فكان هو مهدياً وختماً للأولياء ونبياً وإلهاً في وقت واحد، فهو صاحب وحدة وجود وبذلك حاول عن طريق جعل آدم منعكساً للكون كله على صورة الحروفية ومحلاً للأسماء كلها وجعله نموذجاً للصورة الإلهية في العالم، واستمرار هذه الصورة عبر الأنبياء إلى عليّ ثم الأئمة حتى يصل إلى أنه نبي وإمام وإله ومظهراً للتجلي الإلهي في الوقت نفسه، فجعل أتباعه يخاطبونه بلفظ (الله) باعتباره مظهراً للتجلي الإلهي ولقد حاول تأييد دعوته بتأويل قوله تعالى (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) ــ الجمعة: ٤، على أن المقصود بـ "فضل الله" هو الإمام الذي هو نفسه مظهراً له، وبذلك يكون لفظ "فضل الله" الوراد في الآية هو نفسه فضل الله الحروفي.(٣٢)

أما الثاني ـ الحافظ البرسي فلقد ذهب إلى التفاضل في الأسماء الإلهية والاسم (الله) هو أول الأسماء وأعظمها حيث أن ذكره بعدد حسابه ـ أي بحساب الجمل وعدده ستة وستون ـ يوصل إلى المطلوب(٣٣)، ومن الملاحظة الأولى نرى أن الاسم الإلهي عنده هو إضفاء الألوهية على الإمام عليّ بن أبي طالب، وهذا ليس بغريب، باعتبار أن البرسي علوي حيث تبعد آراؤه عن المألوف متأثراً بالغلاة القدامى فنراه يقول: 'إن علياً هو السر المكنون والكلمة المتعلقة بطرفي كن فيكون وهو مظهر الألوهية وحقيقة كل كائن'(٣٤).

وممن تأثر أيضاً بالغلو في عملية التوظيف محمد بن فلاح (ت٨٦٦ هـ) وهو معاصر للبرسي، وكذلك ابنه علي محمد بن فلاح، وكانت حركتهم تقوم على استخدام السحر ومحاولة إيهام الأتباع بالخوارق والمعجزات المتمثلة فيهم بوصفهم من سلالة عليّ (ﷺ)- في زعمهم -، ووارثين العلم السري منه عبر الأجداد، ومن المعرفة والعلم السري الموروث تأتي القوة الروحية العلوية المتمثلة في القائد العلوي، ومن هذا الطريق حاول أن تقوم له دولة مبنية على التسلح بالقوة العلمية الروحية والطاعة المطلقة من الأتباع الداخلين في دائرة حركته.(٣٥)

وإن كان الغلو في توظيف الدين بغية السلطة سواء أكان للحصول عليها أم في استمرارها قد غشيه موجه من التخفي أحياناً والتستر أحياناً أخرى، إلا أن أفكاره قد انصبت في العصر الحديث وظهرت بوضوح في الحركة الأغاخانية في إيران (١٢١٩هـ) نسبة إلى أغاخان الأول (ت١٢٩٨هـ) الذي جمع حوله عدداً كبيراً من الإسماعيلة وغيرها، وذهبت إلى القول بالعلم السري الموروث من آدم مروراً بالأنبياء إلى عليّ ثم أولاده الذين يمثلون الأئمة الحاملين أسرار الربوبية(٣٦)، وبذلك يصوره أتباعه بصورة الضياء المشرق وحجة الله على العالمين والناموس الكوني الموجود في كل الوجود ومُنجي النفوس من الشقاء الأبدي وقائد العالم إلى الحقيقة المثلى والصورة الشرعية في عالم الدين.(٣٧) (*)

ولم تقتصر تلك الصورة على مكانة أغاخان الأول، بل امتدت إلى أغاخان الثاني (ت١٣٠٢هـ) وكذلك أغاخان الثالث (ت١٣٧٦هـ)، فعامة أتباع أغاخان الثالث اعتقدوا بعصمته ورفعوه إلى درجة التقديس، وهؤلاء الأئمة قد وظفوا الدين للوصول إلى الزعامة والسلطة، وأوهموا الأتباع بقدسيتهم وبدرجتهم التي تعلو عليهم وعلى البشر لتحقيق مطامعهم وزعامتهم التي يتطلعون إليها.

كما ظهرت البابية والبهائية من الغلو المنشق عن الشيعة الاثنى عشرية، حيث ذهبا إلى الأفكار نفسها التي قالها سابقيهم في عملية توظيف الدين، فلقد ادعى الميرزا على محمد المُلقب بـ"الباب" أنه المهدي المنتظر(أعدم عام ١٢٦٥هـ)، والمهدي في تصوره هو مظهر من مظاهر العقل الكوني بموجب تجلي الروح الإلهية المتجسدة في شخصه لهداية أهل عصره، وذهب إلى تجدد دورة المهدية بهذا التجلي في المستقبل(٣٨)، وبعد أن تم إعدام الباب ادعى الميرزا حسين عليّ (المقتول ١٣١٢هـ والملقب بالبهاء) أنه المطور للبابية وكان من أقرب أتباع الباب، وأعلن أنه يحقق المرحلة التالية في النظام الدوري التعاقبي، فذهب إلى أنه المظهر الأكمل الذي بشر به أستاذه الباب والذي يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال(٣٩).

(*) هذا التصوير لمكانة الإمام عند الأغاخانية في مقدمة كتاب تاريخ الدعوة الإسماعيلية للدكتور: مصطفى غالب، ولقد أهدى هذا الكتاب إلى أغاخان الثالث في طبعته الأولى عام ١٩٥٣م، والغريب أن تلك المقدمة قد حُذفت في الطبعة الثالثة عام ١٩٧٩م.

ومما سبق تتضح تحولات عملية توظيف الدين ومسارها في المستويات الفردية والجماعية والسلطوية عبر تاريخ الفكر الشيعي منذ النشأة، وأسباب الغلو إنما ترجع إلى التأثر بأفكار الديانات الشرقية القديمة، وكذلك اليهودية والنصرانية، والعلة في ذلك هي التركيز على الارتفاع بالإمام وبالتالي الحركة إلى درجة تقديسية يستطيع من خلالها تحقيق الزعامة والسلطة، ويمكن القول أن معيار التفرقة بين الغلو والتخفيف في عملية التوظيف إنما يكمن في الأفكار الداخلة في دائرة التوظيف، حيث أن المساس بالمعتقد الصحيح الخاص بمفهوم الألوهية والنبوة والتشريع يدخل في باب الغلو، أما ادعاءات التدين وتكوين الحركات والجماعات بغية السلطة ولا تمس الاعتقاد الصحيح سواء في مفهوم الألوهية أو النبوة أو التشريع فذلك يدخل في باب التخفيف وليس الغلو، وكل منهما داخل دائرة توظيف الدين.

ب- الصوفية:

اتخذت عملية التوظيف لدى الصوفية طابع الغلو تارة والتخفيف تارة أخرى، ومعظمها إن لم تكن كلها تدور حول قدسية الوليّ الذي يستقي علمه من العالم الغيبي، بعد أن تخطى مراحل عدة في الطريق الصوفي، من زهد وتقشف وتدرج في الأحوال والمقامات المعبرة عن سلم أو نهج روحي للوصول إلى الحقيقة - في رأيهم - أي العلم الباطني الذي لا يعلمه إلا من تخطى هذا النهج وأصبح من الأولياء، فمنهم من تبنى فكرة الوصول إلى درجة الكشف الغيبي المستقاة من التصوف الهندي الذي يجعل غاية الطريق مرحلة النيرفانا (الفناء)، ويكمن الفارق بينهما في أن التصوف الإسلامي قد ذهب إلى أبعد من ذلك، وجعل مقام الفناء بداية مقام آخر وهو البقاء، أي البقاء في الحضرة الإلهية، ومنهم من تبنى أفكار الغلو كالاتحاد والحلول ووحدة الوجود تأثراً بالفلسفات القديمة كالغنوصية(*) والفارسية، وكذلك بالأديان السابقة على الإسلام

(*) الغنوصية Gnosticism، كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة، وأخذت مصطلحاً، ومعناها تلقى المعارف بطريق الإشراق والذوق والكشف، والغنوص مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ويقوم على فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، وفيه تلتقي الأفكار الخاصة بالأديان الشرقية القديمة،مما كان له أثر في التفكير الفلسفي المسيحي والإسلامي، للمزيد:ـ د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج١/ ص ١٨٦ وما بعدها

وبخاصة اليهودية والمسيحية، ولقد أطلق الباحثون على التيار الأول مصطلح التصوف السني لبعده عن غلو التيار الثاني الذي أخذ اسم أو مصطلح التصوف الفلسفي.

***- التصوف السني:**

وبالنسبة للتيار الأول يوجد فيه نماذج كانت لها بصمات واضحة في ترسيخ المفاهيم والأفكار التي تُعد عناصراً أساسياً في التصوف الإسلامي بعامة مثل: قدسية الوليّ عن طريق علمه اللدني الإلهامي وكراماته ومعرفته بواطن الأمور، وأيضاً مهديته ومقامه الذي يعلو به على البشر، وفكرة الصلة بين الشيخ (الوليّ) والمريد والتي أخذت مساحة كبيرة في دائرة التصوف بشقيه السني والفلسفي، حيث عبرت عن قمة الطاعة العمياء للشيخ، وتبلورت في مقولتهم الشهيرة "يجب على المريد أن يكون كالميت في يد الغاسل"[٤٠]، تلك الطاعة المطلقة ما هي إلا وسيلة للسيطرة على الأتباع لتكوين تكتلات وتجمعات يُطلق عليها اسم الطرق الصوفية، أما الزهد والتقشف فكان للأتباع دون شيخ الطريقة[*]، وهذا أعطى السلطات القائمة طمأنينة تجاه هذه الطرق باعتبار عدم وجود الإرادة الخاصة بالمنازعة على السلطة، على الرغم من أن الواقع الحديث قد أثبت غير ذلك.

يُعد منصور بن عمار بن كثير (ت٢٢٥ هـ) من أوائل متصوفة مدرسة بغداد الذين ساهموا في ترسيخ مفاهيم أساسية في التصوف نتجت عن عملية توظيف الدين، حيث استخدم الأحاديث الضعيفة وفكرة المهدية وأيضاً فكرة المسح، لقد قال منصور: حدثنا ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة قالت: "خرج رسول الله وقد عقد عباءة بين كتفيه، فقيل له: لو لبست غير هذا يا رسول الله، فقال: "ويحك إنما لبست هذا لأقمع به الكبر"[٤١]، وواضح جداً أن هذا الحديث الضعيف قد استعمله منصور ليستن للصوفية لبس العباءة، وقد اتُخذت بعد ذلك مصطلحاً فنياً لدى الصوفية، ومنها استُمدت الخرقة كما أن فكرة قمع الكبر كانت إحدى الأفكار الرئيسة في التصوف.

حديث آخر استخدمه منصور له أهمية بالنسبة للتصوف لأنه يؤدي إلى فكرة المهدية في الإسلام على الرغم من ضعف ذلك الحديث، لقد قال سليم بن منصور بن عمار:

(*) سوف يتضح ذلك في الفصل القادم.

حدثنا أبي حدثني معروف قال: حدثني واثلة بن الأسقع قال: أتيت رسول الله فمسح يده على رأسي، قال معروف: ومسح واثلة يده على رأسي، وقال أبي منصور بن عمار: ومسح معروف يده على رأسي.[٤٣]

وفكرة المسح هنا تؤدي إلى سمو وقدسية مقام الشخص الممسوح لأنها تشير إلى الهداية والإرسال والتأييد الرباني، ومعنى قول منصور أن الهداية الربانية قد انتقلت عن طريق المسح من الرسول إلى واثلة بن الأسقع ومنه إلى معروف ثم من معروف إلى منصور بن عمار، وبتلك المسحة يكون بن عمار مهدياً، ويؤدي بنا هذا إلى قول أحد غلاة الشيعة السابقين على بن عمار ممن ادعوا المهدية وهو أبو منصور العجلي المقتول ١٢١هـ حيث زعم أنه عرج إلى السماء وبُلغ عن طريق المسح أنه المهدي.

نموذج آخر من أوائل الصوفية الذين تحدثوا عن فكرة الفناء المتأثرة بالتصوف الهندي يتمثل في آراء ذي النون المصري (ت٢٤٥هـ)، كان ذو النون على دراية كبيرة بالفلسفة الهندية واليونانية، وترجع شهرته في تاريخ التصوف إلى أنه من أقطاب علم المعرفة الصوفية، فمحور منهجه في الطريق الصوفي هو إنكار الذات الإنسانية أمام معرفة الله، فهو يقول إنه بمقدار ما يعرف الصوفي ربه يكون إنكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات[٤٤]، ويرى أنه لكي تتطهر الذات البشرية لابد أن تفنى في معرفة الله، وغاية الصوفي زيادة معرفته بحقيقة الألوهية، حيث يستمر تقدمه في دائرة المعرفة متبعاً طرق الصوفية من أحوال ومقامات حتى يصل إلى أعلى المقامات التي هي في نظره مقام الفناء.

وكما هو معروف ومعتاد في آراء الجماعات والفرق والحركات الدينية، أن كل جماعة ترى نفسها أحق وأعلى مقاماً وأفضل من الآخرين، ينطلق ذو النون في تقسيمه للمعارف فيضع نفسه وجماعته الذين وصلوا إلى درجة أو مقام خواص المقربين - في رأيه - في أعلى المقامات ومن كراماتهم أنهم يُلهمون فيكونون بذلك أفضل وأسمى من الآخرين غير السائرين على ضربهم وطريقتهم، يقول في ذلك: إن المعرفة مقسمة إلى ثلاث مراتب، معرفة عامة المؤمنين ومعرفة المتكلمين والحكماء ومعرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم وهي أسمى المعارف وأكثرها يقيناً وهي ضرب من الإلهام[٤٥]

تفتح فكرة معرفة خواص الأولياء الباب على مصراعيه لتوظيف الأفكار الدينية لغايات شتى من أهمها تكوين الجماعات الطائعة لشيخها طاعة مطلقة، فعندما يكون الشيخ على علم إلهامي يعرف به المعلومات الغيبية التي لا يستطيع الأتباع معرفتها، فإن هذا يُعد مبرراً قوياً لرفعة مقامه عليهم ويتبع ذلك طاعتهم له، وهذه الفكرة ليست جديدة بل استعملها أوائل الشيعة في صورة مخففة نوعاً ما عن الغلاة، واختلفت في الشكل وأسلوب الحصول عليها ـ المعرفة اللدنية الإلهامية ـ عند الصوفية، فعند الشيعة بعامة تأتي عن طريق الوراثة العرقية، أما عند الصوفية عن طريق الاجتهاد والسلوك الفردي في أداء النوافل والمرور بالأحوال والمقامات ثم تأتي المعرفة بالمنة الإلهية والكشف والإلهام.

كان أبو الحسن السري السقطي (اختُلف في تاريخ وفاته، قيل: ٢٥١ هـ، وقيل: ٢٥٣هـ، وقيل: ٢٥٨ هـ) متبنياً لفكرة العلم السري الكشفي للولّي، كغيره من الصوفية، ويتضح ذلك في استخدامه للمنهج السري في تأويل القرآن، فلقد رأى أن العلم اللدني هو معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص حقائقها هؤلاء القوم ـ يقصد الأولياء ـ عن طريق الكشف والإلهام، وبهذا المنطلق فسر السقطي الحروف المقطعة التي في أوائل السور، حيث ادعى معرفة أسرار تلك الحروف فقال: "إن الله عز وجل لما خلق الحروف سجدت الباء"(٤٦)، وفي رواية أخرى قال: "لما خلق الله الخلق سجدت الألف"(٤٧)، وعندما بلغ بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ذلك قال: "نفروا الناس منه" وفي رواية "هذا كفر"(٤٨)

وحقيقة الأمر أن المفسرين قد اختلفوا في الحروف المقطعة في أوائل السور، فمنهم من قال: هي ما استأثر الله بعلمه، وردوا علمها إلى الله عز وجل، وهم الأكثر كالبيضاوي (ت ٧٩١هـ) والسيوطي (ت٩١١هـ)، واحتجوا على ذلك باختلاف الأقوال عليها، وأن الخلفاء الأربعة والكثير من الصحابة لم يتكلموا فيها، وهي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل، وفقاً لقوله تعالى: "هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ" -آل عمران: ٧، وذلك يعني أن الحروف المقطعة من المتشابه لا يعلم معناها إلا الله، أما الراسخون في العلم يؤمنون بها وبكل ما في القرآن الكريم، فهي من الأمور التوقيفية التي لا مجال للعقل في الكشف عنها.

أما أصحاب الرأي الآخر فقد ذهبوا إلى جواز تفسيرها، ولكنهم اختلفوا في معناها، واختلفوا أيضاً في طريقة تفسيرها، فمنهم من أجاز تفسيرها عن طريق النقل والعقل، ومنهم من أجاز تفسيرها عن طريق الكشف والمعرفة اللدنية، واحتجوا على جواز تفسيرها بقوله تعالى: " وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ"- الإسراء:١٠٦، وقوله تعالى: " وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ" - القمر:١٧، وفي رأي هذا الاتجاه أن الحروف الأولى لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بالمهمل ولم يكن القرآن بياناً وهدى، لأن القرآن منزل ليفهمه الناس ويذكرون ما فيه.

وأصحاب هذا الاتجاه على أقوال مختلفة، فمنها: أنها من أسماء السور، قال به عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت١٨٢ هـ)، ومنها: أنها من أسماء القرآن، قال به مجاهد وسفيان الثوري (ت١٦١هـ)، ومنها: أنها من أسماء الله، قال به سعيد بن جبير (ت٩٥ هـ) وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت١٠٦هـ) وغيرهم، ومنها: أنها حروف هجاء، قال ابن كثير (ت٧٧٤هـ): إن مجموع الحروف المذكورة في أوائل السور بحذف المكرر منها أربعة عشر حرفاً، يجمعها القول (نص حكيم قاطع له سر)، وهي نصف الحروف عدداً، والمذكور أشرف من المتروك، فلا شك أن هذه الحروف لم ينزلها الله سبحانه وتعالى عبثاً، ولكن لم يجمع العلماء فيها على شئ معين وإنما اختلفوا، ومنها: أن الله تعالى ابتدأ بها لتفتح لاستماعها أسماع المشركين إذ تواصوا بالإعراض عن القرآن، ومنها أنها ذُكرت لبيان الإعجاز القرآني والخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنه من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها، ومنها: أن لها معان وإشارات فالألف آلاء الله والميم ملكه وهكذا، ومنها قول يجمع ما سبق(٤٩).

ومهما قيل في ذلك إلا أنه دليل على أن هذه الحروف توقيفية من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل، هذا من جانب، ومن جانب آخر أن ذلك الاختلاف وعدم القطع برأي معين قد فتح المجال أمام اتجاه النهج الغنوصي المعرفي مثل تأويلات الصوفية بالكشف والعلم اللدني الغيبي السري، وكذلك الشيعة بعامة والحروفيين بخاصة بطريق العلم السري المتمثل في الأئمة، حيث أنهم ذهبوا إلى تأويل تلك الحروف،كل تيار بما يتناسب مع مذهبه ووجهة نظره، لإثبات ما يرمي إليه، سواء من ناحية المنهج أو الموضوع.

وهناك فكرة أخرى تكتمل مع التأويل الباطني والعلم السري ألا وهي فكرة ختم الأولياء، تحدث عنها الحكيم الترمذي (ت٢٨٥هـ) في كتابه "ختم الأولياء"، فلقد حاول أن يجعل للأولياء خاتماً كما أن للأنبياء خاتماً، قال في كتابه: إن الله تبارك اسمه اصطفي من العباد أنبياء وأولياء، وفضل بعض النبيين على بعض، منهم من فضله بالخلة وآخر بالكلام وآخر بالثناء وآخر بإحياء الموتى، وخص محمداً (ﷺ) بما لم يؤت أحداً من العالمين، وجعله خاتم الأنبياء، فكما أن للنبوة ختم وللأنبياء خاتم كذلك الشأن بالنسبة للولاية والأولياء، وختم الولاية هو بمثابة المركز الذي تدور عليه الولاية والغاية التي تتحقق فيها كمالاتها، وخاتم الأولياء كخاتم الأنبياء ليس هو فقط آخر الأولياء مبعثاً أو ظهوراً بل هو أسماهم مقاماً وأرفعهم ذكراً(٥٠).

ويقول الترمذي في وصفه لخاتم الأولياء إنه لا ينقضي الدهر حتى يأتي الله بخاتم الأولياء، وهو القائم بالحجة لأنه أعطى ختم الولاية كما أُعطيَ النبي (ﷺ) ختم النبوة، فيكون هذا الوليّ في مقام من أقرب المقامات، وفي ملك الفردانية، اصطفاه الله تعالى بالمشيئة فكان من أولياء الله، حيث يبتعث الله تعالى ولياً اصطفاه واجتباه وقربه وأدناه، وأعطاه الله ما أعطى للأولياء، فكان بذلك حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء، وبهذا الختم وجد عنده صدق الولاية على سبيل ما وجد عند محمد (ﷺ) من صدق النبوة، فلم ينل منه العدو - الشيطان - ولا وجدت النفس سبيلاً إلى الأخذ بحظها من الولاية.(٥١)

لم يقتصر الترمذي على هذا الوصف لخاتم الأولياء المعصوم، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقول: وإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق الولاية والعبودية، وجد الوفاء عند هذا الذي ختم الولاية تماماً، فكان حجة الله عليهم وعلى سائر الموحدين من بعدهم، وكان شفيعهم يوم القيامة، فهو سيدهم، ساد الأولياء كما ساد محمد (ﷺ) الأنبياء، فينصب له مقام الشفاعة، ويثني على الله تعالى، ويحمده بمحامد، يقر بفضله الأولياء، ولم يزل هذا الوليّ مذكوراً في البدء: أولاً في الذكر، وأولاً في العلم، ثم هو الأول في المشيئة، ثم هو الأول في المقادير، ثم هو الأول في اللوح المحفوظ، ثم الأول في الميثاق، ثم الأول في المحشر، ثم الأول في الخطاب، ثم الأول في الشفاعة، ثم الأول في الجوار ثم الأول في دخول الدار، ثم الأول في الزيارة، فهو في كل مكان أول الأولياء كما كان محمد (ﷺ) أول الأنبياء(٥٢).

وهو القطب الغوث مقامه بين يديه - الله - في مُلك المُلك ونجواه، وهو الذي تخطى جميع أملاك الأسماء إلى مُلك الوحدانية الفردانية، فقد انفرد في وحدانيته ومقامه من القرب كبير، مرتبته القربة العظمى نقاه الله تعالى بنوره وفتح له الطريق إلى وحدانيته، وأطلعه على بدء الأمر، به ينطق هذا العبد وبه يعقل وبه يعلم وبه يعمل، فهو سيد الأولياء وأمان أهل الأرض ومنظر أهل السماء وموضع نظر الله وسوطه في خلقه، يؤدب بكلامه ويرد الخلق إلى طريقه ويجعل منطقه قيد لقلوب الموحدين وفصلاً بين الحق والباطل(٥٣).

ويشير الترمذي إلى أن هذا الوليّ من الصنف الذين اجتباهم الله بمشيئته، لا من الصنف الذين ولي هدايتهم بإنابتهم، فهو عبد قد جذب الله تعالى قلبه إليه على طريق اصطفاء الأنبياء، لأن حاله هذه خرجت له من المشيئة فأجراه الله على خزائن المنن، فلم يزل يتولى تربيته قلباً ونفساً حتى رقى به إلى أعلى درجات الولاية وأدناه من محل الأنبياء بين يديه وأعطاه ختم الولاية لتقربه عين محمد (ﷺ) في الموقف، لأنه خاتم الأولياء وسيدهم وآخرهم بلغ المنتهى من أسمائه الذي هو بدء الأسماء (الاسم الأعظم)، مُلك الوحدانية الفردانية (الله)(٥٤)

وبذلك حاول الترمذي أن يجعل للأولياء خاتماً، كما أن للنبوة خاتماً، وإن كان ختم النبوة إنما يعني كمال الصدق في العبودية وكمال العلم بالله وأيضاً آخر النبوة، كذلك خاتم الأولياء، لذا نجد في وصف الحكيم الترمذي له يقترب بشكل مشابه لأوصاف خاتم الأنبياء مع ملاحظة الفارق الأساس، وهو أن أوصاف خاتم الأنبياء إنما تُلاحظ في مستوى الولاية ودائرتها، فتتفق الأوصاف لفظاً ومعنى وتختلف درجة وكيفاً وما صدقاً، كل منهما تعني الكمال والآخرية في الزمان في مستوى أو محيط دائرتيهما، فخاتم الأنبياء هو آخرهم وأكملهم وخاتم الأولياء هو أيضاً آخرهم وأكملهم.

جدير بالذكر أن فكرة خاتم الأولياء ليس لها أي دليل نقلي من القرآن الكريم أو السنة الصحيحة سواء أكان دليلاً مباشراً أم عن طريق القياس والاستنباط، ففكرة خاتم الأولياء أو المهدي المنتظر أو القطب الغوث الذي يعلم بواطن الأمور بالعلم السري الإلهامي ظلت مستمرة في دائرة التصوف والطرق الصوفية إلى الآن، لأنها فعالة في محيط عملية توظيف الدين لما تنتجه من طاعة عمياء للأتباع، عن طريق إضافة القدسية في

أعلى مستوياتها على شخص الوليّ المزعوم القائم على رأس الهرم السلطوي للطريقة أو الطرق الصوفية.

ولم يخرج السراج الطوسي (ت٣٧٨ هـ) عما قاله الترمذي إلا ببعض الاختلافات اليسيرة في تقسيم المنازل والمقامات والأحوال، فالطوسي يصف الأولياء بأنهم "أمناء الله عز وجل في أرضه، وخزنة أسراره وعلمه وصفوته من خلقه، وهم عباده المخلصون، وأولياؤه المتقون وأحباؤه الصادقون الصالحون"(٥٥)، ويقسمهم الطوسي طبقات أعلاها خواص الخواص، وذلك هو الوصف الذي ارتضاه الطوسي لأعلى طبقة للأولياء، فقال: "منهم الأخيار والسابقون والأبرار والمقربون، والبدلاء والصديقون، هم الذين أحيا الله بمعرفته قلوبهم، وزين بخدمته جوارحهم وطهر بمراقبته أسرارهم، تَوَّجَهم عز وجل بتاج الولاية، وسبق لهم منه الحسنى بحسن الرعاية ودوام العناية، فهم في مقامات بين يدي الله عز وجل بما قاموا فيها - المقامات - من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل فوهبهم الله حقائق الأحوال."(٥٦)

ويحصر الطوسي المقامات في سبع، أولها التوبة ثم الورع ثم الزهد ثم الفقر ثم الصبر ثم التوكل وآخرها الرضا، والأحوال يذكرها الطوسي في عشر، أولها المراقبة ثم القرب ثم المحبة ثم الخوف ثم الرجاء ثم الشوق ثم الأنس ثم الطمأنينة ثم المشاهدة وآخرها اليقين الذي يراه أنه أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي.

أما عن طبقات السالكين فهم على ثلاث طبقات، وهم الصادقون والصديقون والمقربون، ويعبر عنهم بعبارات مختلفة، كالعوام، والخواص، وخواص الخواص، والمقامات والأحوال عنده واحدة لكل الطبقات ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى، فنراه يقول في مقام التوبة مثلاً.. "أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى التوبة، وتوبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة، وتوبة خواص الخواص من رؤية الحسنات والطاعات"، ويقول في مقام الورع: "فالأول ورع العموم، والثاني ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص وهم الأكابر"، وهكذا في باقي المقامات.

ويشير الطوسي إلى أن كل مقام أو حال يقتضي المقام أو الحال الذي يليه، فمقام التوبة يقتضي مقام الورع، والورع يقتضي الزهد، والزهد يقتضي الفقر، وهكذا إلى آخر

المقامات وهو الرضا وكذلك الأحوال، فيرى الطوسي أن الرضا آخر المقامات ثم يقتضي من بعد ذلك أحوال أرباب القلوب ومطالعة الغيوب، فالمراقبة تقتضي حال القرب، وحال القرب يقتضي حال المحبة وحال الخوف والرجاء إلى آخر الأحوال، فحال المشاهدة يقتضي حال اليقين: وهو حال الكبراء من الأولياء.(٥٧)

نموذج آخر في التصوف ركز على كيفية كرامة الوليّ الذي أعطاه اسم "السيار" وهذه الكرامة هي التي ترفعه إلى درجة تفوق درجة المريدين أو البشر، ألا وهو نجم الدين كبرى (ت ٦١٨هـ)، حيث ربط الاسم الأعظم الذي إذا دُعيَ به الله عز وجل أجاب بالولاية، وجعل معرفته من علامات الوليّ وحصول الولاية شرط معرفته، كما قسم الطريق إلى درجات وبالتالي الأولياء إلى مقامات أعلاها الوليّ القطب في الدرجة الثالثة.

ولا تتسم الولاية للسيار إلا في الدرجة الثالثة، والدرجة الأولى: التلوين أو العلم أو علم اليقين أو العبادة وفناء صفات العبد أو التجريد أو العبارة، والدرجة الثانية: هي التمكين أو الحالة أو التفريد أو حق اليقين والعبودية أو الفناء في صفات الحق أو الإشارة، والدرجة الثالثة: هي التي تتم عندها الولاية وهي التكوين أو الفناء عن المعاني في المعاني أو عين اليقين والأنس والهيبة (٥٨).

وفي الدرجة الثالثة التي هي التكوين وعندها يوصف السيار بالولاية، ويؤتى اسم الله الأعظم وكذلك يؤتى (كُنْ)، (وكُنْ) ثمرة حصول الاسم الأعظم والولاية، وهي أمر الحق في قوله " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" - النحل: ٤٠، فإذا فنيت إرادة الوليّ في إرادة الحق، كانت إرادة الوليّ هي إرادة الحق (٥٩).

أراد نجم الدين كبرى أن يرفع من قدسية القطب وذلك ضمان الطاعة المطلقة، فرفعه إلى درجة الإرادة الإلهية، وأعطاه الكينونة أي أن الوليّ يدعو بالاسم الأعظم - لم يوضح نجم الدين ما هو ذلك الاسم - فيجاب مباشرة، فيقول للشيء "كُنْ" فيكون الشيء بموجب تلاقي الإرادة الإلهية وإرادة هذا القطب، وحاول نجم الدين أن يستدل على ذلك بآيتين أخرجهما عن معناهما الصحيح ليضعهما بآلية توظيف الدين في دائرة هدفه المتبلور في رفع قدسية الوليّ، الأولى: " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" - النحل: ٤٠، حيث فسر ألفاظ "قولنا"، "أردناه"، "نقول" باعتبارها جامعة الإرادة الإلهية وإرادة

الوليّ، على الرغم من أن المعنى الصحيح واضح ويشير إلى الإرادة الإلهية وحدها، أما الآية الثانية: "وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" - التكوير:٢٩، فلقد فسر نجم الدين الصلة بين المشيئتين من منظور تساوى مشيئة الوليّ مع مشيئة الله عز وجل، والمعنى الصحيح يشير إلى أن المشيئة الخاصة بالعباد لن تكون إلا بمشيئة الله رب العالمين.

***-التصوف الفلسفي:**

لقد تأثر التصوف الإسلامي بعد الاطلاع على الثقافات الأخرى كالفارسية التي كانت حاوية للديانات الشرقية القديمة، وأيضاً عامل الترجمة ونقل التراث اليوناني والأفكار المسيحية إليه، مما ساعد على رفع مستوى الغلو في دائرة توظيف الدين، ومن أشهر متصوفة التصوف الفلسفي هم البسطامي (ت٢٦١هـ) والحلاج (ت٣٠٩ هـ) وشهاب الدين السهروردي (المقتول ٥٨٨هـ) ومحي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) وعبد الكريم الجيلي (ت٨٠٥هـ) (*)

وقبل التطرق إلى آراء هؤلاء المتصوفة، تجدر الإشارة إلى ثلاثة أفكار مغالية تدور حول الصلة بين الإله والإنسان قد استُخدمت استخداماً كبيراً في توظيف الدين، ألا وهي الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، والاتحاد يعني تداخل أجزاء شئ في آخر، أو تخلل ذراتها بعضها البعض الآخر، أو مشاركة شئ لشئ آخر في خصائصه وحالاته، وإجمالاً هو أن يصير الجرمان المتحدان جرماً واحداً له خصائص غير خصائص الجرمين المتحدين، ومبطلة لخصائصهما، أما الحلول فهي تلبس أو تداخل شئ في شئ مغاير له(٦٠)، أي حلول موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، فالاتحاد يشبه الحلول من حيث أنه اندماج بين طرفين ويكون أحدهما مكملاً للآخر بدليل ضرورة الاتحاد بينهما، ويظهر أن الاتحاد أعم وأشمل من الحلول، لأن الاتحاد قد يكون على جهة الحلول وقد يكون على جهة غيره كالمجاور مثلاً.(٦١)

والأكثر استعمالاً وشيوعاً هو لفظ الحلول للدلالة على حلول اللاهوت في الناسوت، ويشير الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) إلى أن أصحاب مذهب الحلول يرون أن

(*) على سبيل المثال لا الحصر

الحلول قد يكون بجزء وقد يكون بكل، والحلول بجزء هو كإشراق الشمس في كوة أو كإشراقها على البلور أي حلول جزء إلهي في الإنسان، أما الحلول بكل فهو كظهور ملك بشخص أو شيطان بحيوان، أي حلول الإله حلولاً كلياً في الإنسان فيتحد به(٦٢)، ولا عجب في ذلك، لأن الأصل عند الغلاة أصحاب مذهب الحلول هو التشبيه والتجسيم والتحديد، ومن ذلك يكون الحلول بجزء أو بكل، هو نفي الربوبية عن الجليل الخالق، وإثباتها في بدن مخلوق، على أن البدن مسكن لله، وأن الله تعالى نور وروح ينتقل في هذه الأبدان إما بجزء أو بكل(٦٣)، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

أما وحدة الوجود فتعني أن الوجود الحقيقي هو وجود واحد وهو وجود الله، أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل، وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة، والخلق بهذا الاعتبار شبح والوجود الحقيقي واحد وهو وجود الله(٦٤)، لذا فإن الإله المطلق لا يسعه شئ فهو عين الأشياء وعين نفسه، والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها(٦٥)، أما الثنائية المرئية ـ (حق وخلق) ـ هي ثنائية موهومة زائفة، لأن الحق يظهر في أعيان الخلق، ولولا ذلك ما عرفه العباد وما كانت صفاته وأسماؤه، لأنه يُعرف عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون.

وعلى هذا فإن الثنائية (حق وخلق) ثنائية موهومة زائفة في رأي أصحاب وحدة الوجود، لأنها من أحكام العقل والنظر، والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر، فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة، والخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق، وبه ـ أي بالحق ـ وجوده ومنه يُستمد ذلك الوجود على الدوام، ولولا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم ما كان للعالم وجود، لأن العالم ليس إلا مظهر التجليات للأسماء والصفات الإلهية التي وصف الحق بها نفسه، فليس للعالم وجود، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق(٦٦).

إذن يقوم مذهب وحدة الوجود على أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نُظر

إليها من حيث ذاتها فهي الحق، وإذا نُظر إليها من حيث صفاتها وأسمائها أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات هي الخلق، فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة.(٦٧)

ذلك هو جوهر مذهب وحدة الوجود، إن الوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى وليس هناك وجوداً آخر، ولا ثنائية بين الحق والعالم بل هي حقيقة واحدة، والعالم مظهر لتجليات الحق فيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبير.

ولقد دارت مناقشات حول مسألة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود، حيث كشفت عن موقفين، الأول: مدافعاً عن تلك الأقوال والآراء، مفسراً وموضحاً بأن معناها حسن ومحمود لا يختلف مع الشريعة بل متفقا معها، وذهب إلى تأويل العبارات والألفاظ التي وردت في كتبهم على أنها وحدة شهود وليس اتحاداً أو حلولاً أو وحدة وجود، واحتجوا بأن وحدة الشهود معناها توحيد الألوهية وهي حال ولا تخضع لوصف ولا تفسير ولا عبارة، وذلك لدقة ولطافة المعنى حيث تعجز العبارات والألفاظ عن التعبير عنه – أي عن ذلك المعنى –(*)، فمن لم يذق طريق الصوفية ويشرب مشربهم لا يستطيع فهم تلك الإشارات والرموز، فيأخذها على ظاهرها ويتهمهم بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة. لأن علوم المشاهدات والمكاشفات أسرار لا يمكن للعبارة وصفها، بل تُعلم بالمنازل والمواجيد ولا يعرفها إلا من نزل تلك الأحوال والمقامات.(٦٨)

وفي هذا المعنى سُئل أبا العباس بن عطاء (ت٣٠٩ هـ): "ما بالكم أيها الصوفية قد اشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد؟، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب؟".. فقال بن عطاء: "ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه ـ الله ـ وغيرته علينا(**) ولجلاله ولعزته علينا، كي لا يشربها غير طائفتنا" ثم أنشد:

أحسن ما أظهره ونظهره   بادئ حق للقلوب نشعره

(*) في الواقع أن فكرة وحدة الشهود يشوبها الغموض من حيث اللفظ والدلالة، وعلى الأرجح أن هذه الفكرة قد ظهرت في الفكر الإسلامي مقابل فكرة وحدة الوجود لنقد أفكار الاتحاد والحلول والوحدة، ولكن الكثير من الصوفية قد دافع عن وحدة الشهود على أنها الوحدة المشروعة التي يسعى كل صوفي في جدله المعرفي نحو الله.

(**) يقصد الصوفية بالغيرة، أن المريد الصادق يغار من مخالفة الحق تعالى، وأيضاً على الأسرار التي أولاها الله تعالى له من العلوم الإلهية والكشوف، كما أن هناك غيرة من الحق على عبده الصادق الأمين فيحافظ عليه ويحفظه من السوء.

يخبرنـــي عـــني وعنـــه أخـــبره أكـسوه مـن رونقـه مـا يـستره
عـــن جاهـــل لا يـــستطيع ينـــشره يفـــسد معنـــاه إذا مـــا يعـــبره

وأنشد أيضاً:
إذا أهـــل العبـــارة ســـائلونا أجبنـــاهم بـــأعلام الإشـــارة.
نـــشير بهـــا فنجعلـــها غموضـــا تقـــصر عنـــه ترجمـــة العبـــارة
ونـــشهدها وتـــشهدنا ســـرورا لـــه في كـــل جارحـــة إثـــارة
تـــرى الأقـــوال في الأحـــوال أسـرى كأسـر العـارفين ذوي الخسارة[٦٩]

وبهذا المعنى يقول أيضاً السراج الطوسي (ت٣٨٧هـ): "إن الإشارة هي ما يخفي عن المتكلم كشفه بالعبارة وذلك للطافة معناه ولحصوله ذوقاً وكشفاً"[٧٠]، وكذلك يقول الإمام القشيري (ت٤٦٥هـ): "فما فعل القوم من الرموز إلا غيرة على طريق أهل الله عز وجل أن تظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب، فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم"[٧١]، ويوضح الإمام الشعراني (ت٩٧٣هـ) السبب الذي من أجله استخدم الصوفية إشاراتهم فيقول: "إن الفقيه إذا لم يوفق يقال أنه أخطأ، أما الصوفي فإنه عندما لا يوفق يقال إنه كفر، لذلك كان لزاماً على الصوفية استخدام الإشارات حتى لا يشتد إنكار العامة لهم."[٧٢]

أما الموقف الثاني فهو يؤكد على أن تلك الأقوال والألفاظ والآراء تنطوي على معاني الاتحاد والحلول والوحدة، وتأثر تلك الآراء بالفلسفات القديمة كالغنوصية والفارسية وكذلك بالأديان السابقة على الإسلام وبخاصة اليهودية والمسيحية في قولهم بالإله الإنساني أو الإنسان الإلهي (تأليه البشر)، إذن فمن الضروري أن نستعرض أقوال وآراء الأئمة في هذا الصدد ومناقشة الموقفين بشأن تلك الأقوال، وأيهما أرجح من الآخر.

- البسطامي (ت٢٦١ هـ):

يرى البسطامي أن العبد يكون مجاب الدعوة حينما يكون حاله مستغرقاً في معرفة الله فينقطع الفكر والقلب عن كل ما سواه، حيث يكون القلب والهمة لوجه الله تعالى،

ومعرفة الله تعالى لا تتم إلا به عز وجل حيث تمحى رسوم العارف وتفنى هويته لهوية غيره، وتغيب آثاره لآثار غيره(٧٣).

إذن معرفة الله تعالى لدى البسطامي لا تتم إلا حينما تفنى هويته لهوية غيره أي حينما يكون العارف في حال الفناء، والتساؤل هنا: ماذا يقصد البسطامي بمعنى الفناء؟ هل هو حال الشهود وتوحيد الخالق بالمعنى الصوفي السني؟ الذي هو فناء وسقوط الأوصاف المذمومة عن السالك والعارف، وبقاء الأوصاف الخيرة والنية الصادقة، وفناء الرغبة في الدنيا والخلق بحيث لا يشهد العارف من الأغيار أو الخلق لا عيناً ولا أثراً، ولا يجد لغير الله بديلاً من الخلق، ولم يهتم إلا بالحق تعالى فيكون قد فنى عن الخلق والمحسوسات وبقى بالحق بصدق وإخلاص وتوحيد، وبذلك يكون مفهوم الألوهية عنده ينطوي على معنى وحده الشهود.

أم أن الفناء عند البسطامي ينطوي على معنى الاتحاد والحلول؟ وهو فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وما ثم إلا الله، وبهذا يكون وجود العبد وجود الرب والعكس فيُنسب للعبد ما يُنسب للرب، ويصبح التوحيد معبراً عن الاتحاد ولا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير، حيث يتم الاتحاد بطريق مباشر عن طريق الفناء، فيكون بذلك مفهوم الاسم الإلهي عنده هو أي اسم يدعو به العارف في حال فناء ذاته في ذات الألوهية، أي عندما يتم الاتحاد ويكون وجود العبد وجود الرب.(٧٤)

يقول البسطامي: "رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا"، وقد حُكي أيضاً عنه أنه قال: "أول ما صرت إلى وحدانيته، فصرت طيراً جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية"(٧٥).

وقال أيضاً: "أشرفت على ميدان الليسية فمازلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً وضعت فضعت عن التضييع بليس في

ليس في ضياعه التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق"، وحُكى عنه أيضاً أنه قال: "سبحاني سبحاني سبوح".[(٧٦)]

ويحاول كل من الجنيد (ت٢٩٧ هـ) والطوسي (ت٣٧٨هـ) الدفاع عن البسطامي وتفسير شحطاته وتأويل معناها بحيث ينفون ما يوهم ظاهرها من خروج على العقيدة والشريعة كالاتحاد أو الحلول، واحتجوا على ذلك بأن الحال القصوى التي بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قَلَّ مَنْ يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاها، ومَنْ لم يسبر غورها يرفضها وينكرها.

يقول الجنيد: "الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، الناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك لاختلاف الأوقات الجارية عليه فيها، فكان من كلامه لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده، ثم إني رأيت الغاية القصوى من حاله حالاً قَلَّ مَنْ يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها، لأنه لا يحتمله إلا مَنْ عرف معناه وأدرك مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود، فإن البسطامي على ما نعته ينبئ عنه أنه قد غرق فيما وجد منها وذهب عن حقيقة الحق، إذا لم يرد عليها وهي معان جليلة"، ويقول الطوسي مدافعاً عن البسطامي: "إن الحكمة ربما تجري على الألسنة بضد معناها، فيلحق بالعارف نقص عند مَنْ لا يقف على مراميه، ويشكل عليه معانيه، ولم يشرف على مكانه ولا يسأل من بيانه، لأن الغامض من العلوم لا يُدرك إلا بالغامض من المفهوم"[(٧٧)].

وما يشير إليه الطوسي في دفاعه عن البسطامي، هو أن العبارات التي تفوه بها البسطامي قد قال بها وهو في حال الشطح، ومن لم يقف على مرامي تلك العبارات يلحق بمن تفوه بها النقص، ذلك لأن الشطح معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته، فالعارف إذا قوى وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً في علمها، فسُمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً.

أما بالنسبة لتفسيرات وتأويلات الجنيد والطوسي لعبارات البسطامي، فإن الجنيد قد

قال في قول البسطامي (رفعني فأقامني بين يديه...): إن هذا يعنى أن الله أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك، لأن الخلق كلهم بين يدي الله تعالى لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر، ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم، ويتفاوتون في صفاتهم من كدورة ما تحجب بينهم وبين ذلك من الأشغال القاطعة والخواطر المانعة(٧٨).

أما قوله: "قال لي وقلت له"، فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار في آناء الليل والنهار، والعبد إذا تيقن بقرب سيده منه، وكان حاضراً بقلبه مراقباً لخواطره فكل خاطر يخطر بقلبه فكأن الحق يخاطبه بذلك، وكل شيء يتفكر بسره فكأنه يخاطب الله تعالى به، إذ الخواطر وحركات الأسرار وما يقع في القلوب يبدأ من الله وينتهي إلى الله وقوله:"ألبسني، وزيني" يدل على حقيقة ما وجد مما هذا مقداره ومكانه، ولم ينل الحظوة إلا بقدر ما استبانه(٧٩).

وعن قول البسطامي: "سبحاني سبحاني"، قال فيه الطوسي: "يحتمل في هذا وجهين، الأول: أن يكون لهذا الكلام مقدمات، تعقبها قوله سبحاني، أي في معرض الكلام على الله عز وجل كقول رجل "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ" - الأنبياء٢٥، فإن سُمع منه ذلك يعلم أنه يقرأ القرآن، ويصف الله تعالى بما وصف به نفسه، فقول البسطامي: "سبحاني" يُعلم منه أنه يسبح الله تعالى، ويصفه بما وصف به نفسه، والثاني: أن البسطامي: لم يقل ذلك لأن جماعة من أهل بيته قد أنكروا ذلك وقالوا لا نعرف شيئا عن تلك الأقوال، ولولا أنه شاع في أفواه الناس ودونوه في الكتب ما عُرف عن ذلك شيئاً".

ويستشهد الطوسي بقصة موسى عليه السلام والعبد الصالح في تبريره ودفاعه عن تلك الأقوال حيث أن أفعال العبد الصالح كان في ظاهرها منكرات وفي باطنها العناية الإلهية والأمر الإلهي والعلم اللدني ولولا ما خص الله تعالى موسى عليه السلام بالعصمة والتأييد، وما شملته من أنوار النبوة والكلام والرسالة حتى وفق وسدد من الإنكار على العبد الصالح مما كان يرى منه من قتل النفس التي حرم الله تعالى وهي من أعظم الكبائر فما يرضى أن يقول له: "أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُّكْراً {٧٤} قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْراً {٧٥} قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْراً" - الكهف ٧٤- ٧٦ (٨٠).

- نقد أقوال البسطامي:

أما الموقف الثاني الذي يشير إلى أن تلك الأقوال والألفاظ تنطوي على معاني الاتحاد والحلول، فهو يرى أن الفناء عند البسطامي إنما يعني فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية وبهذا يكون وجود العبد وجود الرب، وذلك المعنى هو جوهر عقيدة الواحدية الهندية والتي تقوم على أساس فكرة التأمل والمراقبة والاستغراق، وبارتباط المراقبة أو التأمل بالاستغراق بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاستغراق يصل المريد إلى أن يصبح المُراقِب والمُراقَب عنده واحد[٨١]، وقد أكد على ذلك المستشرق نيكلسون(١٩٤٥م) حيث يرى أن البسطامي نقل نظرية الفناء عن أبي عليّ السندي الذي علمه الطريقة الهندية في مراقبة الأنفاس تلك التي وصفها البسطامي بأنها عبادة العارف بالله[٨٢].

وما يؤيد ذلك الرأي ويرجحه، هو ما ذهب إليه البسطامي في قصة معراجه حيث يقول: "كنت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي، وخمس سنين كنت مرآة قلبي، سنة أنظر فيهما بينهما، فإذا في وسطي زنار- ما يُشد به الوسط -، فعملت على قطعه خمس سنين انظر كيف أقطعه، فكُشف لي فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات"، ويصل البسطامي من قصة معراجه إلى قوله: "منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي، فصرت اليوم مرآة نفسي، لأني لست الآن مَنْ كُنته، وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق، لأني عدم محض، فالحق تعالى مرآة نفسه، بل انظر أن الحق مرآة نفسي، لأنه هو الذي يتكلم بلساني، أما أنا فقد فنيت"، ويتضح من هذه القصة أن الفناء عند البسطامي ينطوي على معنى الحلول، حيث يقدم البسطامي أرضاً خصبة فيغرس فيها أفكار الحلول، ويؤكد ذلك ما قاله لرجل دق عليه باب داره يطلبه: "ليس في الدار غير الله"[٨٣].

وإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الجنيد والطوسي لأقوال البسطامي، نجد الجنيد على الرغم من دفاعه إلا أنه يقول: "رأيت حكايات أبي يزيد على ما نعته ينبئ عنه، فقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة، إلا أنها بدايات فيما يطلب منها المريدون لذلك وليس هذا يُعد الحقيقة المطلوبة، ولا الغاية المستوعبة وإنما هذا بعض الطريق، وإن أبا يزيد رحمه الله، مع عظم حاله وعلو شأنه لم يخرج من حال البداية ولم أسمع منه كلمة تدل

على الكمال والنهاية"،(٨٤) فكأنه يريد بذلك أن ينتقص من قدر البسطامي في التصوف كطريق خاص لمعرفة الله ومشاهدته، وعدم رسوخ قدمه في هذا العلم الخاص.

ويقول الطوسي عن تفسيرات الجنيد للبسطامي: "فهذا ما بلغني عن الجنيد في تفسيرات كلمات البسطامي، والذي فسره الجنيد رحمه الله مُشكل إلا عند أهله، فإنما يشكل ذلك وأشباهه على من لم يتبحر في العلم ولم يكن من أهل الطريق، وكذلك الشطح"،(٨٥) يؤكد الطوسي على أنه لا يفهم مضمون الشطحات إلا من كان من أهل الطريق لأن ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح وكل عارف بحقيقة ما وجد ينطق حسب كل مقام أو حال.

تعليق:

ومعنى ذلك أن كلام البسطامي وشرح ذلك الكلام وتأويلاته لا يفهمها إلا مَنْ كان من أهل الطريق، فإن كان كذلك فليس هناك داع لاستخدام تلك الألفاظ التي يوهم ظاهرها الحلول أو على حد تعبير الطوسي "التي ظاهرها مستشنع"، باعتبار أنها غير مفهومة لا هي ولا تفسيراتها ولا تأويلاتها إلا لأهل الطريق، ذلك لأن اللفظ ليس إلا صورة أو قالب يكشف عما وراءه، وأيضاً لم يستخدم الرسول (ﷺ) تلك الأقوال والألفاظ وهو أعلم خلق الله تعالى، فلقد كانت عباراته وألفاظه واضحة المعنى متسقة في ظاهرها وباطنها مع القرآن والشريعة والمنطق والعرف، وهو ما يعول عليه علماء الحديث، حيث لا يمكن قبول حديث يتناقض ظاهر ألفاظه مع الشريعة فيُحكم عليه بأنه موضوع أو متروك وليس بحديث.

وإن كان الطوسي قد دافع عن البسطامي بأن أقواله عبارة عن شطحات لا يفهمها إلا مَنْ كان أهل الطريق، والنطق بها حسب كل مقام أو حال، فمعنى هذا أن مقياس الحكم على الشطحات غير دقيق لأنه ذاتي يتغير حتى في الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال، وإننا لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها، وإنما يجب الرجوع في هذا إلى الخواص العارفين بها كل يبرر ويشرح حسبما يرى.(٨٦)

وإذا ذكرنا قول الطوسي أن أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم، وذكرنا استشهاده بقصة موسى (ﷺ) والعبد الصالح الذي كان ظاهر تصرفه

منكراً وباطنه الخير، فإن ذلك يعني لدى الطوسي بأن الشطحات في حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشنعة التي لا يفهمها إلا أصحابها، وفي ذلك تناقض، لأن صاحب الحال لا يستطيع أن يعرف تماماً في حال شطحه ما ينطق به وإذا شعر عاد إلى الصحو، ثم إن قصة العبد الصالح هي حالة خاصة، خصها الله تعالى لنبيه موسى (ﷺ)، ونحن مأمورون بالشريعة وحدودها، ولا يمكن لأحد أن يقتل أو يهدم ثم يقول إنه مأمور من الله عز وجل، أو يقول ما قاله العبد الصالح لموسى (ﷺ).

وإذا لاحظنا شرح الطوسي لشطحات البسطامي نجده ينتهي إلى أنه لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول الواحد للآخر "يا أنا"، وأقوال البسطامي أوضح من الشرح التجريدي للطوسي، فعبارات البسطامي واضحة في الدعوة إلى الاتحاد والحلول حتى يبلغ المتحابان حقيقة المحبة فيقول الواحد للآخر "يا أنا" والبسطامي يصرح أنه اتحد فعلاً مع الله وذلك في قوله: "وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق"، "فالحق تعالى مرآة نفسه"، "بل انظر أن الحق مرآة نفسي"، والملاحظ هنا هو دعوة البسطامي للاتحاد والحلول ولكنه يلبس ثوب أو صورة وحدة الشهود.

ولاشك أن قياس الطوسي في دفاعه عن قول البسطامي: "سبحاني سبحاني سبوح" يُعد قياساً باطلاً لأن قارئ سياق القرآن في نصه الأصلي يرى باطلاً أن الله يتكلم على لسانه أو يتكلم هو بلسان الله في اتحاده أو حلوله، وإن كان الشطح كما يرى الطوسي هو بداية الكمال عند العارف، حيث يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية أن الله هي، وهي هو، فإن الشطح على ذلك يُعد عتبة الاتحاد والحلول والجسر الذي يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى وفي صيغة الغائب حال الذكر.

وعلى ذلك يتضح أن مفهوم الفناء لدى البسطامي ينطوي على معاني الاتحاد والحلول، لأنه يعني فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وبذلك يكون العبد وجود الرب، فهدف الشوق العارم هو أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير فلا يصير غير واحد وما ثم إلا الله، وبناء على هذا يكون مفهوم معرفة الله عند البسطامي منطوي على معاني الاتحاد ويكون وجود الرب هو حال الفناء.

- الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ):

خالط الحسين بن منصور الصوفية ببغداد، وصحب من مشيختهم الجنيد بن محمد (سيد طائفة الصوفية)، أبا الحسين النوري[٨٧]، ثم ذهب إلى خرسان وكرمان وفارس، وأخذ يتكلم على الناس وأسرارهم وما في قلوبهم ويخبرهم عنها وكأنه يعلم الغيب، ولقد سُئل: من العارف؟ قال: "مَنْ نطق عن سرك وأنت ساكت"[٨٨]، وجدير بالذكر أنه "عندما رجع من سفره الذي ظل خمس سنوات كانوا يكاتبونه من الهند بـ"المغيث" ومن بلاد ماصين وتركستان بـ"المقيت"، ومن خرسان بـ"المميز" ومن خوزستان بـ"حلاج الأسرار" ومن البصرة بـ"الجير"، وهذه الأسماء والصفات تُطلق على الله وليس الإنسان، فالله هو المغيث والجير، وذلك يرجح رأي بعض المشايخ فيه حيث أنهم ذهبوا إلى أن "الحلاج قد تعلم السحر من أجل دعوته"[٨٩].

ولقد قال الحلاج أسفاراً تشير إلى الحلول والاتحاد، أي حلول الله في الإنسان أو صعود الإنسان للاتحاد بالله وهي أفكار من الديانات الشرقية القديمة- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً-، ومن ضمن الأشعار التي قالها في معرض العشق الإلهي قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا[٩٠]

ومن أشهر أقواله "أنا الحق" والحق هنا يعني الله لأن كلمة "الحق" يستعملها الصوفية عادة للدلالة على "الخالق" في مقابل كلمة "الخلق"، وهذه الأقوال قد جمعت حوله الكثير من الأتباع الذين اعتقدوا برفعة درجته إلى درجة تفوق درجة البشر، ولم يكتف بذلك بل سحب هذه الدرجة على الرسول (ﷺ)، ففي عصر النبوة كان المسلمون الأولون معتدلين مقتصدين في آرائهم، يُحكى عن أبي بكر (ﷺ) أنه دخل على النبي (ﷺ) وهو مسجى فقبَّله ثم بكى وقال: "بأبي أنت وأمي يا نبي الله لا يجمع الله عليك موتتين، أما الموتة التي كُتبت عليك فقد متها"[٩١].

أما الحلاج فإنه قد سحب درجة الألوهية على النبي (ﷺ) فذهب إلى أن "أنوار النبوة برزت من نوره ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم، كلامه

علوي عبارته عربي قبلته لا مشرقي ولا غربي،... الحق (الله) ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وإني هو، وهو هو، ما خرج خارج من ميم محمد، وما دخل في حائه أحد"، ويقول أيضاً: "فالحقيقة حقيقة والخليقة خليقة، دع الخليقة لتكون أنت هو وهو أنت من حيث الحقيقة."[٩٢]

وآراء الحلاج بهذا المعنى تنادي بأن للرسول (ﷺ) صورتين مختلفتين، الأولى تصوره نوراً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان، منه يُستمد كل علم وعرفان، وتجعل تلك الصورة النور المحمدي مصدراً للخلق جميعاً، فمنه صدرت الموجودات، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأولي أو الأول، فلولاه ما كان شمس ولا قمر ولا نجوم ولا أنهار، أما الصورة الثانية فصورته نبياً مرسلاً، وكائناً مُحدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محددين، ولاشك في أن هذا المخطط الروحاني الذي وضعه الحلاج يؤدي إلى نظرية خطيرة تنادى بوحدة الأديان، فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات نظر إلى حقيقة واحدة، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظرة الآخرين، والجميع ينشدون شيئاً واحداً، ويقول الحلاج في ذلك: "وهم في ذلك محقون، لأن الاختلاف لابد أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب والمقصود في الجميع لا يختلف."[٩٣] وهذا جعل الحلاج ينظر لأشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها.

وبهذه الأفكار السابقة التي وظف بها الحلاج الدين بغية تكوين طريقة أو جماعة لها نفوذ في الدولة يكون هو رئيسها وعلى المريدين أو المعتقدين به الطاعة، ولقد نجح بالفعل في ذلك، يؤرخ الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد أن الحلاج أقام ببغداد في أيام المقتدر بالله والوزير إذ ذاك هو حامد بن العباس، فانتهى إليه أن الحلاج قد أثر ومَوَّه واكتسب قلوب جماعة من الحشم والحُجَّاب في دار السلطان، وكذلك غلمان نصر القشوري الحاجب، حيث اعتقدوا أنه كان يُحيي الموتى وأن الجن كانوا يخدمونه ويحضرون ما يختاره ويشتهيه، وكان أحد الكتبة – محمد بن عليّ القنائي- يعبد الحلاج ويدعو الناس إلى طاعته، فالتمس حامد من المقتدر بالله أن يسلمه الحلاج ومَنْ وجد من دعاته.[٩٤]

وعندما خشى الوزير من مغبة الأمر، لما كان للحلاج من نفوذ حتى في رجال الدولة وقادة الجيش، عمد إلى كتابات الحلاج ومراسلاته، وكانت مواد الاتهام كما يلي:

أ- مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة العباسية والدولة، وذلك من أهم التهم لأنه سبب سياسي سلطوي.

ب- اعتقاد طلابه بألوهيته ودليله قول الحلاج "أنا الحق".

ج- قوله: "أن الحج ليس بفرض ديني مهم، وأن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه، أفرد في داره بيتاً يطوف حوله أيام الحج"، وهذا الحج هو ما يُعرف باسم "الحج بالهمة"[٩٥].

وفي عام ٣٠٩هـ تم إعدام الحلاج، ولاشك أن آراء الحلاج قد أثرت في الطرق الصوفية بعده، وكذلك فرقة إخوان الصفا التي تكونت في القرن الرابع الهجري.

- شهاب الدين السهروردي (المقتول ٥٨٨هـ):

لقد جعل السهروردي الآراء السابقة عليه أساساً لنظريته، حيث رفع مستوى الإمام أو الوليّ إلى درجة تفوق مستوى البشر وذلك في دائرة توظيف الدين، فيشير إلى أن الإمامة عالمية تبدأ من الخليفة وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة فمن ناحية هو القائم بالتعليم في عصره، ويلاحظ هنا أن الإمام هو مصدر المعرفة والتعاليم، ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات الميتافيزيقية التي يقوم عليها بناء الكون، فهو القطب والعامل الجوهري في حفظ الكون وتكامله، وهو الإمام الكامل أو الوليّ الكامل والحكيم المتأله، وهو المتوغل في التأله لأنه خليفة الله، فهناك عباد متألهون يتوسلون بالنور إلى نور، فهم صاعدون إلى السماء وهم قاعدون على الأرض ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبداً.[٩٦]

ويرى السهروردي أن للإمام في كل زمان من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق التشريع، من حيث التأويل والتجديد، لأن الإمامة في رأيه مرتبة استعداد لتلقي إشراق الأنوار العليا من نور الأنوار ولذلك فإنها عالمية، يقول السهروردي: "ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط من الحكمة، ومن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله في أرضه،

وهكذا يكون مادامت السموات والأرض، والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم، إنما هو في الألفاظ والعادات." (٩٧)

إذن فإن مفهوم الولاية والإمامة عند السهروردي متأثر بآراء الشيعة الباطنية، فالإمامة عنده أبدية أزلية، والصفة الرئيسة للإمامة هي التوغل في التأله، ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث، أفضل من التوغل في التأله وحده، وهذا ما جعل ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) يقول عنه أنه يفضل الولي أو الإمام على النبي.

ومن ناحية أخرى أن السهروردي يشير إلى أن هناك صفة للإمام، وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهي من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوار هذه الأنوار، فليس هو كالوحي بالمعنى الديني الخالص، ولكنه إشراق وفيض نوراني من "نور الأنوار" يختص به مَنْ استحقه من أرقى السالكين في عصره، وهو الواصل حقاً إلى مقام الحضرة الإلهية "نور الأنوار" وهو الكامل في العلم والعمل، فالإمام هو الإنسان الكامل وهو علة وجودية يستند إليها الكون والأئمة والأولياء على اختلاف عهودهم، فهو الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق، وهذه النظرية لاشك متأثرة إلى حد كبير بالآراء الصابئية التي انحدرت إلى القرامطة والباطنية، لأن السهروردي جعل الولاية أو الإمامة حقيقة كونية تندرج تحتها النبوة، وهذا ما جعله يقول: إن الأرض لا تخلو من إمام فكيف ينتهي المرسلون عند محمد؟ وهذا ما يلقي نوراً على سبب مقتله." (٩٨)

- محيى الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ):

تأثر ابن عربي بسابقيه وبخاصة الأفكار الشيعية ونظرية وحدة الوجود في الأديان الشرقية القديمة، ووظف تلك الآراء لجعل مرتبة القطب الغوث أو الإنسان الكامل المتأله في أعلى المراتب، لأنه تحقق بالوحدة، أي علم وحدة الوجود وعلم أن العبد أعظم مجالي الحق ولا يعرف – في رأيه – تلك الحقيقة إلا العارف أو الولي كشفاً وذوقاً، ومن تحقق بتلك الحقيقة تحكم في العالمين، فيستطيع التصرف في العالم الخارجي عن طريق قوة وأداة تكون عنده يسميها "الهمة" حيث يصل الولي إلى درجة التصرف في الأشياء حينما يتحقق بالوحدة.

ويشير في ذلك إلى أن الهمة على ثلاث مراتب هي مرادفة للصدق، وتارة أخرى يشير إلى أنها الصدق، المرتبة الأولى: همة التنبيه، والثانية: همة الإرادة، والثالثة: همة الحقيقة، والأولى هي تيقظ القلب لما تعطيه حقيقة الإنسان مما يتعلق به التمني سواء كان محالاً أو ممكناً فهي مجرد تجرد القلب للمنى، والثانية هي أول صدق المريد فهي همة جمعية، فإن النفس إذا اجتمعت أثرت في أجرام العالم وأحواله من القوة في تصريف الموجودات وللنفوس بالعلم، وأما الثالثة فهي جمع الهمم بصفاء الإلهام، وهي خاصة بالأولياء الأكابر الذين جمعوا هممهم على الحق والصدق وصيروها واحدة لأحادية المتعلق.(٩٩)

وفي رأيه أن الفعل بالهمة أعظم تأثيرات التولية الإلهية للعبد، من حيث أن النفس ناطقة لا من حيث الحرف في الكلام اللفظي بل من حيث النطق الذي يليق بها، فالعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة، يستطيع الوليّ بها أن يخلق أموراً وجودية خارجة عن محلها وهي قوة غريبة. لا يُعرف بالضبط ماهيتها، يسلطها العارف على أي شئ يريد أن يُحدث به أثراً فيحدث ذلك الأثر، وهذه القوة لا يمكن أن يفهمها أو يدرك عملها إلا الذين منحوها وهم العارفون المتحققون بالوحدة.(١٠٠)

ولا يعني ذلك الخلق لدى الوليّ بالهمة أن يكون هو الخالق وإلا لكان هناك حلولاً أو اتحاداً، وهذا مناقض لما ذهب إليه ابن عربي في وحدة الوجود، ولكن فعل الخلق هنا هو من فعل الحق، ولكن بواسطة الإنسان أو العبد أو الوليّ المتحقق بالوحدة في الوحدة باعتباره أعظم مجاليه، فالوليّ حينئذ يكون قد فنى عن صفاته البشرية وبقى بصفاته الإلهية وتحقق بها، فهو أعظم مظهر في إظهار قوة الخلق عند الله.

ذلك لأن الخلق الإنساني بهذا المعنى يحتاج إلى جمع الهمة، أي التوجه التام بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها إلى خلق ما يريد خلقه أو تغيير ما يريد تغييره ولا يتسنى هذا إلا للوليّ، وهذا هو المعنى الذي أشار إليه ابن عربي في قوله: "وهذه مسألة لا يمكن أن تُعرف إلا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحيت، فعلم عند ذلك بِمَنْ ينفخ فنفخ"(١٠١) وبصرف النظر عن مصداقية فعل البسطامي هذا، لأنه بعيد كل البعد عن التشريع والتصديق، إلا أن ابن عربي يستشهد بتلك الواقعة أو الكرامة للبسطامي ليدل على ما يرمي إليه في أقواله عن الهمة.

والوجه الثاني في الخلق أو خلق الوليّ هو الذي يشير إليه ابن عربي في قولـه: "فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكـون العـارف قـد ضبط جميع الحضرات، فإذا خلق العارف بهمته ما خلـق ولـه هـذه الإحاطـة ظهـر ذلـك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات، حـافظ لمـا فيهـا مـن صـورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة لا يغفل والعبد لابد له أن يغفل عن شئ دون شئ".(١٠٢)

وهنا يفسر ابن عربي كيف يحفظ العارف ما خلق مـن الأشـياء، وأيـضاً يفـرق بـين خلق بلا واسطة وخلقه بواسطة الوليّ أو العارف أو على حد تعبيره خلق العارف، فكـل ما هو موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من الحضرات، والتي هي حضرة الغيب المطلق أو حضرة العقول وحضرة الأرواح وحـضرة المثـال وحـضرة الحـس، فالعـارف لا يخلـق بهمته شيئاً من الأشياء لم يكن موجوداً من قبل، ولكن بتركيز همتـه في صـورة شـئ مـن الأشياء في حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجـود الخـارجي، أي مـن القوة إلى الفعل وبحفظه لصورة شئ في حضرة مـن الحـضرات العلويـة يحفـظ صـورته في الحضرات السفلية والعكس صحيح.

ويضع ابن عربي هيكلية تنظيمية سلطوية باطنية روحية أثرت تأثيراً كبيراً في الطرق الصوفية بعده حتى ذلك العصر، وهذه الهيكلية تجعل الأولياء طبقات ومستويات كـل لـه وظيفة ومهمة محددة، وهذه الطبقات علـى رأسـها القطـب أو الغـوث ثـم الإمامـان ثـم الأوتاد والأبدال والنجباء والنقباء، ويشير ابن عربي إلى أن النقباء هم الـذين اسـتخرجوا خبايا النفوس وهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد الـبروج الاثنى عشر، كل نقيـب عـالم بخاصـية كـل بـرج وبمـا أودع الله تعـالى فيـه مـن الأسـرار والتأثيرات، وما يعطى للنزلاء به من الكواكب السيارة والثوابت، ولقـد جعـل الله تعـالى بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة خداعها، والنجباء ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، وهـم الـذين تبـدو مـنهم أعلام القبول ومن أحوالهم، وهم أهل علم الصفات الثمانية، الـسبع المـشهورة والإدراك الثامن، ولهم القدم الراسخة في علم تسيير الكواكب من جهة الكشف والاطلاع.(١٠٣)

أما الأبدال منهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل إقليم فيه ولاية، وهم عارفون بما أودع الله سبحانه وتعالى في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة، ولهم من الأسماء أسماء الصفات، ولقد أشار ابن عربي إلى سبب تسميتهم بذلك لكونهم إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع لأمر يرون فيه مصلحة، يتركون شخصاً على صورتهم لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو بل روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه، فكل من له هذه القوة فهو بدل(١٠٤).

ولكل بدل من الأبدال السبعة قدرة تمده من روحانية الأنبياء الكائنين في السموات فينزل مدد كل بدل من حقيقة صاحبه الذي في السماء، والأقاليم السبعة هي الحياة والعلم والقدرة والإدراك والسمع والبصر والكلام. وترتيب الأقاليم السبعة على صورة ترتيب السموات السبع، بحيث يكون ارتباط الإقليم الأول بالسماء السابعة والثاني بالسادسة وهكذا، وروحانية كل إقليم مرتبة بالسماء المشاكلة له، وشرح ذلك أن الله تعالى جعل على هذه الأرض سبعة أقاليم، واصطفى من عباده المؤمنين سبعة سماهم الأبدال.

وجعل لكل بدل إقليماً يمسك الله به وجود ذلك الإقليم، فالإقليم الأول ينزل الأمر إليه من السماء السابعة وينظر إليه روحانية كوكبها، والبدل الذي يحفظه هو على قلب الخليل إبراهيم (ﷺ)، ومعنى على قلب شخص أي أن الوليّ يتقلب في المعارف الإلهية تقلب ذلك الشخص مع الفارق بين الأنبياء والأولياء، والإقليم الثاني ينزل الأمر إليه من السماء السادسة وينظر إليه روحانية كوكبها والبدل الذي يحفظه على قلب موسى (ﷺ)، وهكذا باقي الأقاليم، والأبدال على قلوب الأنبياء، فالبدل الثالث على قلب هارون ويحيى، والرابع على قلب إدريس، والخامس على قلب يوسف، والسادس على قلب عيسى، والسابع على قلب آدم عليه السلام، وهؤلاء الأبدال الذين على قلوب الأنبياء يكونون بتأييد محمد (ﷺ).(١٠٥)

ويرى ابن عربي أنه بالأوتاد يحفظ الله العالم، وهم أربعة لا خامس لهم، وهم أخص من الأبدال ولهم مثل ما للإبدال من الروحانيات، فمنهم مَنْ هو على قلب آدم، والآخر على قلب إبراهيم، والثالث على قلب عيسى، والرابع على قلب محمد (ﷺ)، ولكل وتد

ركن من أركان البيت، فالذي على قلب آدم (ﷺ) له الركن الشامي، والذي على قلب إبراهيم له الركن العراقي، والذي على قلب عيسى (ﷺ) له الركن اليماني، والذي على قلب محمد (ﷺ) له ركن الحجر الأسود.

وقد مزجهم ابن عربي بالأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب الصوفية، وجعل الطبقة التي تجمعهم كلهم طبقة الأبدال على اعتبار أنهم أعطوا القوة لأن يتركوا بدلهم حيث يريدون، ولقد حاول أن يجعل لهم سنداً من القرآن في الآيتين: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً {٦} وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾ – النبأ: ٦، ٧، والواضح هنا التأويل في غير موضعه الصحيح للآية، ولكن هذه عادة ابن عربي حيث يصرف المعنى الصحيح إلى المعنى الذي يناسب مذهبه ونظريته في دائرة توظيف الدين.

ويشرح ابن عربي فكرة القطبية فيرى أن القطب واحد وهو موضع نظر الله من العالم في كل زمان ومكان، وهو الإنسان الكامل وارث الرسل والأنبياء، والعالم لا يخلو زمان واحد من قطب، لا ينفرد قط بالخلوة لشخصين في زمان واحد أبداً، ومن هذا القطب تتفرع جميع الإمدادات الإلهية على جميع العالم العلوي والسفلي، فهو عبد الله وعبد الجامع المنعوت بالتخلق والتحقق بمعاني الأسماء الإلهية بحكم الخلافة، وهو مرآة الحق تعالى ومجلى النعوت المقدسة ومحل المظاهر الإلهية وصاحب الوقت وعين الزمان وصاحب علم سر القدر وله علم دهر الدهور.

ومن شأنه أن يكون الغالب عليه الخفاء لأنه محفوظ في خزائن الغيرة، لا يعتريه شبهة في دينه قط ولا يخطر له خاطر يناقض مقامه، يوفي الطبيعة حقها على الحد المشروع له، ويوفي الروحانية حقها على الحد الإلهي، يضع الموازين ويتصرف على المقدار المعين الموقوت له لا يحكم عليه الوقت، وبهذا القطب تُحفظ دائرة الوجود كله من عالم الكون.[١٠٦]

ومن الملاحظ أن وصف ابن عربي هنا لمرتبة القطبية تكاد تصل إلى رتبة أعلى من النبوة والتي تقابل عند الشيعة مرتبة الإمامة بما فيها من أوصاف أطلقوها كالعصمة والألوهية، وجعل الإمام مركزاً يدور عليه الوجود، إلا أن ابن عربي وإن كان قد تأثر بالأفكار الشيعية وبلورها في مذهبه، لم يقل بألوهية القطب كما قالت الشيعة الغلاة بألوهية الإمام، وذلك لأن مذهب ابن عربي هو وحدة الوجود، فلا يصح الحلول في شخص بل العالم كله مرآة الحق أو

الوجه الآخر للألوهية، ولذا لم يسحب ابن عربي الألوهية على شخص بعينه، ولكن في القطب تظهر أعلى مظاهر التجلي الإلهي، لأنه مرآة الحق تعالى باعتبار أنه أعظم مظاهر التجلي الإلهي والذي به تُحفظ دائرة الوجود كله.

ويرى ابن عربي في الأقطاب أنه لا يكون منهم في الزمان إلا واحداً وهو الغوث أيضاً وهو من المقربين فهو سيد الجماعة في زمانه، وبذلك يكون القطب رئيساً زمنياً، وصفة الأقطاب وأسمائهم على وتيرة واحدة، وليس للقطبية مدة معينة زمنية، فكل قطب يمكث في العالم الذي هو فيه على حسب ما قدر الله عز وجل، ثم تنسخ دعوته بدعوة أخرى، أي ما لذلك القطب من الحكم والتأثير في العالم، والأقطاب من أمة محمد بعد بعثه إلى يوم القيامة اثنا عشر قطباً عليهم مدار هذه الأمة، كما أن مدار العالم الجسمي والجسماني في الدنيا على اثني عشر برجاً قد وكَلَهُم الله بظهور ما يكون في الدارين من الكون.[(١٠٧)]

- عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥هـ):

يُعد الجيلي امتداداً لمدرسة ابن عربي، وهو أكثر وضوحاً في آرائه، وكسابقيه حاول استخدام نظرية وحدة الوجود لرفع الوليّ أو القطب لدرجة تتخطى المستوى البشري، والهدف واضح يتبلور في تبرير الطاعة المطلقة للأتباع، لقد رأى الجيلي أن العبد عندما يصل إلى حد بلوغ حق اليقين الذي هو أول مقامات المقربين يعرف هذا العبد أنه مظهر لتجلي الألوهية، فلقد أشار الجيلي إلى أن الاسم عين المُسمى، وبذلك يكون مفهوم الألوهية هو المعبر عن الوجود- الله والخلق - والخلق مظاهر تجلي الألوهية والإنسان أعلى مظاهر ذلك التجلي.[(١٠٨)]

وبذلك يكون الجيلي قد ربط مفهوم الألوهية بنظريته في وحدة الوجود، إلا أن تفسيره لمذهب وحدة الوجود أوضح من تفسير ابن عربي فهو يقرر أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن لأن الحقيقة الوجودية واحدة، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها، والحق يظهر في صورة خارجية وهي الخلق أو الصفات، والحقيقة أن الذات عين الصفات وليست شيئاً غيرها كالماء الذي هو عين الثلج وليس شيئاً غيره، فالمُسمى بالعالم وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهماً بل هو موجود على الحقيقة لأنه هو المجلى الذي ظهر في الحق، أو هو المظهر

المرئي للحق، فالعالم مظهر لصورة الحق في نفسه، وهو – الله – يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق، ويتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته.(١٠٩)

ولذا قال الجيلي في كلامه عن الذات والاسم "الله": "إن إدراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الكشف الإلهي إنك إياه وهو إياك، ولقد جعل الحق سبحانه وتعالى هذا الاسم – الله – مرآة للإنسان الذي هو مظهر لذلك الاسم، وإذا ترقى العبد وصفا من كدر العدم صار مرآة لاسمه "الله" والذي يشمل الحق والخلق معاً"، وفي تأويله لحرف الهاء من اسمه تعالى "الله" يقول الجيلي: "الهاء إشارة إلى هوية الحق الذي هو عين الإنسان"، أما عن قوله تعالى: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" – الإخلاص: ١، يقول الجيلي: "فهي تشير إلى ذلك المعنى، "قل" أي قل يا محمد "هو" أي الإنسان "الله أحد" فهاء الإشارة من "هو" راجع إلى فاعل "قل" وهو أنت، وإلا فلا يجوز إعادة الضمير إلى غير مذكور، أقيم المخاطب هنا مقام الغائب التفاتاً بيانياً إشارة إلى أن المخاطب بهذا ليس الحاضر بل الغائب والحاضر في هذا على السواء".(١١٠)

وكذلك في قوله تعالى: "وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ"، – الأنعام: ٣٠، يفسر الجيلي تلك الآية بأنها "إشارة إلى أن المراد به ليس محمداً وحده بل كل راء، فاستدارة رأس الهاء إشارة إلى دوران رحي الوجود الحقي والخلقي على الإنسان، وهو في عالم المثال كالدائرة التي أشارت الهاء إليها، فقل ما شئت، إن شئت قلت الدائرة حق وجوفها خلق، وإن شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق، فهو حق وهو خلق وإن شئت قلت الأمر فيه بالإلهام، فالأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق له ذل العبودية والعجز، وبين أنه على صورة الرحمن، فله الكمال والعز(١١١)".

والواضح هنا أن الجيلي يحاول تأويل الحروف والآيات ليوافق هدفه، وهي أن الوجود أو الحقيقة واحدة لها وجهان: حق وخلق، والإنسان أعلى وأعظم مظاهر تجلي الألوهية، ولهذا ذهب الجيلي إلى أن الحروف غير المنقوطة تعبر عن الألوهية، أما المنطوقة فهي تعبر عن الخلق، فاستخدم الجيلي الحروف ووظفها حسب ما يوافق مذهبه في حدة الوجود، ليعبر عن ذلك المذهب كما فعل ابن عربي من قبل.

ويستدل الجيلي على مذهبه من حديث الرسول (ﷺ) "قال الله تعالى: قسمت الصلاة

بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي"[112]، فيقول: "فيه إشارة إلى أن الوجود منقسم بين الخلق والحق، والإنسان هو الخلق باعتبار ظاهره والحق باعتبار باطنه"، وفي هذا المعنى يقول الجيلي:

لي الملك في الدارين لم أر فيهما ... سواي فأرجو فضله أو فأخشاه
ولا قبل من قبلي فالحق شأنه ... ولا بعد من بعدي فأسبق معناه
وقد حزت أنواع الكمال وإنني ... جمال جلال الكل ما أنا إلا هو
فمهما ترى من معدن ونباته ... وحيوانه مع إنسه وسجاياه
ومهما ترى من عنصر وطبيعة ... ومن هباء للأصل طيب هيولاه
ومهما ترى من صورة معنوية ... ومن مشهد للعين طاب محياه
ومهما ترى من فكرة وتخيل ... وعقل ونفس أو فقلب وأحشاه
ومهما ترى من هيئة ملكية ... ومن منظر إبليس قد كان معناه
ومهما ترى من شهوة بشرية ... لطبع وإيثار لحق تعاطاه
ومهما ترى من سابق متقدم ... ومن لاحق بالقوم لفاه ساقاه
ومهما ترى من سيد ومسود ... ومن عاشق صب صاب نحوه ليلاه
ومهما ترى من عرشه ومحيطه ... وكرسيه أو رفرف عز مجلاه
ومهما ترى من أنجم زهرية ... ومن جنة عدن لهم طاب مثواه
ومهما ترى من سدرة لنهاية ... ومن جرس قد صلصلا منه طرفاه
فإني ذلك الكل والكل مشهدي ... أنا المتجلي في حقيقته لا هو
وإني رب للأنام وسيد ... جميع الورى اسم وذاتي مسماه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعي ... لي الغيب والجبروت مني منشاه[113]

ومن الملاحظ أن الجيلي هنا يحاول إيضاح مذهبه -وحدة الوجود- في صور شعرية فهو يتحدث في معرض الكلام عن الألوهية ووصفها، فالله تعالى له الملك في الدارين لم ير فيهما إلا نفسه باعتبار أن الخلق مظاهر تجليه تعالى فيها، ثم يوضح ذلك ويقول: "الكل ما أنا إلا هو، الحق والخلق".

ومهما يرى الإنسان من مظاهر الخلق كالمعدن والنبات والحيوان والإنس وعناصر الطبيعة، والصور المعنوية كالفكر والتخيل والعقل ومثل ذلك في الدنيا، أو ما يُرى في السماء من المخلوقات كالعرش والكرسي والملائكة والجنة وسدرة المنتهى، فكل ذلك ما هو إلا مشاهد تجلي الحق، والحق حقيقة كل هذا: "فإني ذاك الكل والكل مشهدي – أنا المتجلي في حقيقته لا هو"، فإن اسمه الله شامل للحق والخلق.

وكذلك في تفسير قول الله عز وجل "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ"- الحجر:٨٥، فهو يفسر "بالحق" أي بالألوهية وحقيقتها، على الرغم من إجماع العلماء على أن المعنى ينطوي على مفهوم العدل والحكمة والصلاح[١١٤]، فيقول الجيلي: "مثل العالم مثل الثلج، والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد مُعار، واسم المائية عليه حقيقة، والخالق موجود في كل شئ"

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة ... وأنت بها الماء الذي هو تابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه ... وغير أن في حكم دعته الشرائع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ... ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد إليها ... وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع [١١٥]

يضرب الجيلي مثل الثلج لتوضيح فكرة وحدة الوجود، فهو يمثل الحقيقة بالثلج والألوهية بالماء، فالثلج هو الماء ولكنه صورة أخرى ولها خواص مختلفة عن الماء، وهما في الحقيقة صورتان لشئ واحد أو لحقيقة واحدة، ولذلك منع الجيلي الحلول في شخص بعينه كما منع ذلك ابن عربي من قبل، لأن الله هو عين الموجودات نفسها ووجوده تعالى في موجوداته وأعلى مظاهر ذلك التجلي في الإنسان.

ويربط الجيلي الولاية بمفهوم الألوهية وبنظريته في وحدة الوجود التي تتضح معانيها وصورها في الأولياء الكُمَّل أو الإنسان الكامل الذي هو مظهر اسمه (الله)، ويحاول الجيلي إثبات ذلك بتأويل الآيات بما يوافق مذهبه فيصرفها عن معناها الصحيح إلى المعنى الذي يريده هو في تصوره كما هو الحال عند ابن عربي ومن قبلهم الشيعة، وفي هذا أثر واضح لمنهج ابن عربي في فكر عبد الكريم الجيلي، حيث يقول: "إن العبد الكامل مظهر للأسماء الإلهية جميعها الذاتية والجلالية والجمالية، وإليه الإشارة بقوله: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً"- الأحزاب: ٧٢، وليست الأمانة إلا الحق سبحانه وتعالى بذاته وأسمائه وصفاته، فما في الوجود بأسره من تصح له الأمانة إلا الإنسان الكامل، لأن أنواع المخلوقات الأخرى عاجزة عن التحقق بجميع أسماء الحق وصفاته فأبين منها لعدم القابلية، وأشفقن لقصورها وضعفها، وحملها الإنسان الكامل، إنه كان ظلوماً جهولاً أي لنفسه لأنه لا يمكن أن يعطي نفسه حقها، إذ ذاك منوط بأن يثني على الله حق ثنائه، وقد قال الله تعالى: "وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ"- الزمر: ٦٧، أي كان الإنسان ظلوماً لنفسه بأنه لم يقدرها حق قدرها"(١١٦)

ويشرح الجيلي فكرة الإنسان الكامل وارتباط ذلك بالحقيقة المحمدية ومفهوم الألوهية بقوله: "إن أفراد النوع الإنساني كل واحد منهم نسخة للآخر بكماله ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة، ومنهم من تكون فيه بالفعل وهم الكُمَّل من الأنبياء والأولياء، ثم إنهم متفاوتون في الكمال فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعين أحد منهم بما تعين به محمد (ﷺ) في هذا الوجود من الكمال، فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء الكُمَّل ملحقون به لحقوق الكامل بالأكمل ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل، ومحمد (ﷺ) هو مطلق مقام الإنسان الكامل، وهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم، لأنه هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي باعتباره الإنسان الكامل، فإنه المعبر عن الحقيقة ومثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا تُرى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل، فهو القطب

الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين.[117]

والجديد الذي أضافه الجيلي لفكرة الإنسان الكامل باعتباره امتداداً متطوراً لمذهب ابن عربي قوله بأن للإنسان الكامل ثلاث برازخ، وبعدها المقام المُسمى بالختام، البرزخ الأول: يُسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، والبرزخ الثاني: يُسمى التوسط وهو فلك الحقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المغيبات، والبرزخ الثالث: معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية، ولا يزال الإنسان تُخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة، وحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المُسمى بالختام وهي النهاية التي لا تُدرك لها غاية، والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل.[118]

ويفسر الجيلي ذلك في ضوء نظرية وحدة الوجود، فهو يرى أن الحق في طريقه إلى معرفة نفسه يقطع في موازاة المراحل الثلاث، وهي مرحلة الوحدة، ومرحلة الهوية ومرحلة الأنية، وهذه المراحل يشعر بها الصوفي لدى إشراق الأسماء الإلهية وإشراق الصفات ثم إشراق الذات وعندما تخرج الذات الإلهية في منطقة العماء -حسب مصطلح الجيلي وهي منطقة حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقيقة ولا بالخلقية- عن تجردها وبساطتها تبدو ذاتاً مُدركة عاقلة في تلك المراحل، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلاً ومعقولاً ويتجلى في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود، وفي الإنسان يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته.[119]

وهذا يعني أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل في النشأة الإنسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة، فأصبح الحق والخلق عيناً واحدة في صورة الإنسان الكامل الذي هو حقيقة النبي أو الوليّ، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل ومظهر الاسم (الله) من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية، ومن حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة، الحق والخلق، وبهذا يُعد الجيلي امتداداً متطوراً لمذهب ابن عربي بمعظم تأثراته الغنوصية الشرقية والغربية القديمة والشيعية.

لقد أثرت كل تلك الآراء في الطرق الصوفية المعاصرة كموروث فكري ثقافي عقائدي مع التحفظ والاحتراز من مسالة الحلول أو الاتحاد لعدم قبولها لدى المجتمع الإسلامي عامة، ولكن الأفكار الأخرى التي تُعد من الأسس الفكرية للطرق الصوفية ظلت تتداول في ظاهر آراء الطرق الصوفية المعاصرة،(*) مثل فكرة الهيكل التنظيمي للأولياء كالقطب الغوث - مع بعض الاختلافات في صفاته بين الطرق المختلفة - وكذلك الأوتاد والنجباء والنقباء والمهدي المنتظر، ونظرية الشيخ والمريد، والاتصال بالعالم الخارجي الروحاني عن طريق الكرامات والمكاشفات الغيبية إلى آخر تلك الأفكار والآراء التي ما أنزل الله بها من سلطان، تلك الآراء والأفكار لها فاعلية في دائرة توظيف الدين.

٢- الجبرية والقدرية والمعتزلة:

موقف آخر يُعد موازياً لموقف غلاة الشيعة والصوفية داخل دائرة توظيف الدين، وإن كان مختلفاً في الشكل والأسلوب والفكر إلا أن الهدف مشترك حيث يُعبر عن دلالة الهدف السلطوي، وهو موقف فرقتي الجبرية والقدرية، لقد عبرت الجبرية عن الآراء التي كانت تحبذها السلطة القائمة حينذاك، وهي السلطة الأموية التي كانت تفضل مقولة الجبر، أي أن الإنسان مجبر في جميع أحواله، وعبرت القدرية عن موقف المعارضة فنادت بالحرية وأن الإنسان يصنع قدره فأصبحت فكرة الجبر والاختيار أداة بين السلطة والمعارضة، تحكم السلطة بأيديولوجية الجبر وتقاوم المعارضة بأيديولوجية الاختيار والحرية، وبهذا تحول توظيف الدين لدى هذا الموقف من آلية قدسية المراكز الدينية إلى آلية التأويل واستخدام القضايا الدينية في مسارات متوازية زمنياً، فأصبح في واقع دائرة توظيف الدين وجود الوليّ أو الإمام المُلهم صاحب الكرامات والعلم الغيبي بجانب وجود القضايا التي تخدم الهدف السلطوي.

أ- قضية الجبر والاختيار:

لكي تتضح فكرة توظيف الدين للهدف السلطوي في هذا الصدد، لابد من إلقاء الضوء على طبيعة مشكلة الجبر والاختيار، إن مشكلة الحرية يمكن الحديث عنها في

(*) يتضح ذلك في الفصل القادم.

مستويين أو مجالين، مجال يُعبر عن العلاقة بين إرادتين، إرادة إنسان وإرادة إنسان آخر، أي طبيعة الصلة بين الإرادات الإنسانية، وهو موضوع علم الأخلاق -ما يجب أن يكون-، حيث يبحث عن المشكلات المتعلقة بتضارب الإرادات الإنسانية مع بعضها، وعن ضروب الحريات وما بينها من صلات تتعلق بتحديد مسئولية الإنسان من الناحية الاجتماعية، أما المجال الثاني فهو يُعبر عن طبيعة الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ومفهوم القضاء والقدر، وهذا هو المجال الذي تحدث عنه الجبرية والقدرية.

حقيقة أن العلاقة بين العباد بعضهم ببعض ينظمها القانون الأخلاقي، والمضمون الأخلاقي لمفهوم الحرية لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقي (صلة الإرادة الإنسانية بالمشيئة الإلهية) لهذه الكلمة، لهذا حينما نتحدث عن مشكلة الحرية فإننا نجد أنفسنا بصدد موضوعين مختلفين من حيث النزعة والموضوع، ولكنهما يلتقيان ويتداخلان في النهاية، وهما الحرية والأخلاق، بحيث إذا نظرنا إلى كل منهما من منظور الدراسة النظرية التجريدية يمكن أن يكونا مفهومين متغايرين، أما إذا نظرنا إليهما من الجانب العملي الواقعي فيمكن أن يكونا متداخلين لا ينفك أحدهما عن الآخر.

ولهذا تتركز قضية الجبر والاختيار داخل دائرة توظيف الدين بين السلطة والمعارضة حول الفعل الإنساني وصلته بالمشيئة الإلهية ومعنى القضاء والقدر، هل يعني الحتمية أو الجبر؟ أم أن لهما مفاهيم أخرى؟، وإذا كانت الإرادة الإنسانية حرة مطلقة، فكيف تُفسر العلاقة بين المشيئة الإنسانية والمشيئة الإلهية؟ من جانب أن المشيئة الإلهية غالبة بالقطع المشيئة الإنسانية إلا إذا اتفقت المشيئة الإنسانية مع المشيئة الإلهية، وإذا كان الإنسان مجبراً، فمن البدهي أن يتساءل المرء: كيف يتسق الجبر مع التكليف والثواب والعقاب؟ فإن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهي.

وأيضاً كيف يتسق الجبر مع حث الله لعباده بدعائه، وما أخبر به من محو وإثبات وتغيير وتبديل، لأنه لو كان هناك جبر لكان الدعاء عديم الأثر ولا فائدة منه، بحجة أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع ومقدراً بالجبر فلا فائدة من الدعاء، وإن كان الإنسان يصنع قدره، فما معنى القضاء والقدر؟

كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق الله الدائم لهم وينعمون بالإحساس

بنصره تعالى لهم، لذا لم يكن بينهم حديث عن الجبر أو القدر، ولكن الجدل حول الجبر والاختيار قد بدأ في عصر بني أمية فكانت تلك القضية من أولى القضايا التي ثار الجدل حولها في عهد بني أمية ثم اكتمل في العصر العباسي.

ويوم إن حلت المحن وثارت الفتن وحارب المسلمون بعضهم بعضاً، وقال فريق بالتحكيم وأنكره فريق آخر في الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع عليّ، وبينهم وبين الخوارج، بدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، وعن حقيقة إيمان من يتبع علياً أو من يتبع معاوية، ويحكمون على مرتكبي المعاصي بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين، حيث اصطبغت المشاكل السياسية بالصبغة الدينية، فتم توظيف المقولات الدينية لصالح المواقف السياسية.

كان بنو أمية يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره، ويلاحظ هنا أن أصحاب معظم الفرق قد فهموا معنى القضاء والقدر بمفهوم الجبر والحتمية، إذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم، والاعتراض عليهم يُعد اعتراضاً على قضاء الله وقدره، فهُم الحكام والرعية محكومين بقضاء الله ولا اعتراض على قضائه، يفعلون ما يشاءون ولا اعتراض، وبذلك تم توظيف مقولة الجبر لصالح المواقف السياسية وأهدافها.

ب- الجبرية:

أخذ بنو أمية في تدعيم وجهة نظرهم بشتى الحجج، وحاولوا أن يجدوا في القرآن والسنة ما ينتصر لهم ولو بتأويل الآيات على وجه غير صحيح أو بأضعف الروايات، ووصل الأمر إلى الوضع والتلفيق، ومن هذا المنطلق يمكن القول أن هناك تنشئة سياسية لمذهب الجبرية الذي يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبتة قبل حدوثها، والجبرية تعني نفي كل فعالية للحرية الإنسانية، وترى أن الله أجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك، فالجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى.

أما شيخ الجبرية فهو الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ)، انضم إلى الحارث بن سريج إبَّان الفتن التي نشبت في خراسان أواخر مُلك بني أمية وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو، وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم

السياسي من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الحكم، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الإتيان بالمعاصي التي كانوا يقترفونها، لذا ذهبوا إلى تدعيم مذهب الجبرية على الرغم من مقتل الجهم لأسباب سياسية.

ترى الجبرية أن الإنسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وهو كالريشة المعلقة في الهواء، إذا تحرك الهواء تحركت وإذا سكن سكنت، فالله هو الذي قدر على الإنسان أفعاله، وأجبره عليها، وتُنسب الأفعال إلى الإنسان مجازاً كما تُنسب إلى الجمادات، كما يُقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، لأنه إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً.(١٢٠)

إذن فالجبرية بتقريرها الجبر المطلق ونفيها للاستطاعة والإرادة الإنسانية، قد ترتب عليه إنكار للدعاء بحجة أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه، وإن كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة منه، وترتب عليه أيضاً فهم خاطئ لمفهوم القضاء والقدر والتغيير والتبديل والمحو والإثبات، ولكي يثبت الجهم وأنصاره مبدأ الجبر المطلق تجاهلوا الكثير من الآيات التي تفيد الاختيار كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾- الأنعام: ١٠٤، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾- الكهف:٢٩، والكثير من الآيات التي تفيد القول بالاختيار وحرية الإرادة الإنسانية، تجاهل ذلك الجبرية وتمسكوا بالآيات التي يفيد ظاهرها الجبر كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾- التكوير: ٢٩، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾- التوبة: ٥١.

لم يحاول الجبرية فهم نصوص القرآن في ذلك الصدد من ناحية الآيات التي تفيد الاختيار من حيث أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ومن الخطأ أن يستقطع المرء آية من القرآن ليستدل منها على رأيه الخاص، ويبرهن عليه دون فهم للآية من خلال ما قبلها وما بعدها، وكذلك الآيات الكريمة الأخرى والغرض الذي نزلت له، وأيضاً أسباب النزول، والقول بالجبر المطلق أمر مستنكر ومرفوض بجملته، ذلك لأنه إن كان هناك جبر فلا قيمة للفعل الإنساني، إذ كيف يتسق الجبر مع التكليف والثواب والعقاب والحث على الأفعال الخيرة والنهي عن الأفعال المذمومة؟، كيف يُعذب الفاسق أو الكافر إن كان

مجبراً على فسقه أو كفره؟ فإن هذا يتنافى مع العدل الإلهي، وذلك النقد هو ما قالته المعتزلة في مواجهتها للجبرية.

جـ- القدرية والمعتزلة:

ظهرت القدرية مقابل توظيف الدين لصالح الدولة الأموية عن طريق نشر فكرة الجبر لتبرير أفعال الحكام، وأيضاً فكرة الإرجاء التي تعني أن العصيان والذنوب لا تنافي الإيمان، ومنها عدم إمكان الحكم على أفعال الحكام، ومنها أيضاً أن تصد المعارضة وتتهمهم بالكفر، وكذلك آلية الأحاديث الكاذبة على غرار: "الخلافة ثلاثون عاماً ثم مُلك" و"اسمع لحاكمك وأطعه وإن ضربك وأخذ مالك" و"لا تعصوا أولي الأمر منكم، فإن عدلوا فلهم الشكر وإذ بغوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، فهو امتحان من الله يبتلي به من يشاء، فعليكم أن تتقبلوا ذلك بالصبر لا بالثورة".

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهني (ت ٨٠هـ) تابعي ومحدث، وهو أول من دعا إلى القول بحرية الإرادة، نشأ في البصرة، وتنقل بين العواصم الإسلامية الكبرى، فزار دمشق والمدينة، وكان له فيهما تلاميذ وأتباع، تابع الأحداث السياسية في عصره، وأخذ على بعض خلفاء بني أمية ظلمهم وجورهم، وخرج عليهم مع ابن الأشعث وقتله الحجاج (ت ٩٥هـ)، حيث كان معبد الجهني ينكر فكرة الجبر المحتوم. (١٢١)

ونجد نموذجاً آخر من القدرية وهو غيلان الدمشقي (ت١٠٥هـ)، كان أبوه مولى لعثمان بن عفان فارتبط ببني أمية، وعاش في دمشق على مقربة منهم، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم، وانتهى به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك (ت١٢٥هـ) فَمَثَّل به ولم يخل الأمر من اعتبارات سياسية، وفي كلام له مع عمر بن عبد العزيز: "هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟" (١٢٢)

بهذا يقرر غيلان موقفاً معارضاً يتضمن مبدأ حرية الإرادة الإنسانية، وعدم الجبر على المعاصي، وكانت أقوال معبد الجهني وغيلان الدمشقي بمثابة الإرهاصات الأولى للمعتزلة التي أسسها واصل بن عطاء (ت١٣٢هـ) الذي تنص المصادر على أنه عرف غيلان وأخذ عنه مذهب القدر، فالقدرية والمعتزلة قد التقوا في موقف المعارضة للأمويين بقولهم بالقدرة وحرية الإرادة الإنسانية.(١٢٣)

كانت النشأة الأولى للمعتزلة في أواخر العصر الأموي، وتكونت كحزب سياسي في بداية الدولة العباسية، وتُعد استمراراً لموقف القدرية الأوائل المعارض لموقف الجبرية الذي اعتنقه الأمويون، وكان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية، ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (ت ١١٠هـ).

يُروى أن رجلاً دخل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، فالكبيرة عندهم كفر يخرج به المرء عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك؟، فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى إسطوانة المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسُمي وأصحابه معتزلة، وانضم إلى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة.(١٢٤)

تشير هذه الواقعة إلى موقفين مختلفين تجاه السلطة السياسية القائمة آنذاك كل منهما مُوَظِفَة للدين، موقف معارض للأمويين اتخذ من المقولة الدينية وسيلة لتلك المعارضة، ألا وهو موقف الخوارج الذين رفضوا التحكيم وأرادوا استكمال حرب عليّ ضد معاوية، فحينما رأوا فعل الكبائر من الأمويين وتوظيف مقولة الجبر لتبرير تلك الأفعال، قاموا بمواجهة الأمويين بتوظيف مقولة تكفير أصحاب الكبائر، ودعوتهم لذلك تجعل الناس

ينظرون إلى الأمويين من منظور تكفيري فيسهل على الخوارج الأخذ بثأرهم، ومن جانب آخر يُنظر إلى الخوارج بنظرة إيمانية تقديسية متضمنة غيرتهم على الدين، فيسهل عليهم جمع أكبر قدر من الأتباع حتى تزداد قوتهم، وأيضاً موقف المعتزلة التي تقف موقف المعارضة ولكن بنوع من التخفيف حيث تتسق مقولتهم مع قولهم بحرية الإرادة الإنسانية، وبهذا يكون الأمويون لا هم مؤمنون ولا كافرون بل فاسقون عاصون، ويستتبع ذلك الثورة عليهم، أما الموقف الآخر فهو موقف المرجئة لأن مقولتهم تتفق مع أهواء الأمويين، لأن الجبر يبرر أفعالهم وهذه الأفعال لا تناقض أو تضر أو تقلل الإيمان لديهم، وبذلك يكون الأمويون في نظر الرعية من المؤمنين رغم أفعالهم فيأمنوا الثورات ضدهم.

ومما سبق تتضح نشأة ثلاث مقولات دينية داخل دائرة توظيف الدين بصدد فاعل الكبيرة، اثنان منهم معارضتان للسلطة السياسية، والثالثة إما مؤيدة أو موالية أو متجنبة بطش السلطة طامعة في رضائها، الأولتان: "كافر" "فاسق عاص"، والثالثة: "لا ضرر مع الإيمان"، فلم تأت تلك المقولات الحُكمية من خلال نظرة موضوعية بعيدة عن الصراع السياسي، بل كان لهذا الصراع تأثير قوي في استخراج تلك الأحكام، فأتت تبعاً للموقف السياسي المعارض والمؤيد أو الموالي.

بعامة عاش المعتزلة الأوَل تحت حكم الأمويين ثم انتشرت حركة الاعتزال في صدر الدولة العباسية، وتحت ضغط الأشاعرة وأهل السنة لجأ المعتزلة إلى حماية البويهيين مما ساعد على نشر مذهبهم في بلاد فارس والبحرين واليمن، فعلى يد الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ) الوزير البويهي خاصة بُثت آراء المعتزلة بشتى الوسائل، بالإقناع تارة والإغراء تارة أخرى، ونتيجة لذلك أضحوا ظلاً للشيعة، وما أن زالت دولة البويهيين وحل محلها الحكم التركي حتى تلاشت حركة الاعتزال ولم يبق لها من أثر إلا في صفوف الزيدية بوجه خاص.(١٢٥)

أما بالنسبة لآرائهم الخاصة بحرية الإرادة الإنسانية فهي تتصل اتصالاً وثيقاً بأصل العدل، حيث رأوا أن العدالة الإلهية تقضي بأنه مادام الله عز وجل قد كلف الإنسان فلابد أن يجعل له قدرة وإرادة لكي يحدث الإنسان أفعاله المسئول عنها، ولذلك يكون العبد حراً، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة أو أي أساس لشريعة أو تكليف،

وما يجدي إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم؟، وكيف يؤمن شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة؟.[١٢٦]

ومن الملاحظ أن المعتزلة لم يتحدثوا عن حرية الإرادة عند أصل العدل فقط،بل تتصل هذه الحرية بأصل التوحيد لأنه إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان، فكيف نوفق بينهما وبين إرادة الله وقدرته؟، هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله؟، وهل يقع في ملكه إلا ما يريد؟، وإن رددنا كل شئ إلى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب؟.

يذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى لا تخفى عليه خافية، يعلم أزلاً ما كان وما سيكون، ويذهبون أيضاً إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب، وقد أسفر هذا التحليل المتصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات وهي خلق الأفعال، والاستطاعة، والتولد.

- خلق الأفعال:

قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين: اختيارية واضطرارية، أما الأفعال الاختيارية التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم، والأفعال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ومثل ذلك القبيل، ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز لظهورها على يديه، والفعل حدث لابد له من مُحدث، وقد جَدَّ المعتزلة في البحث عنه، ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ويقع على حسب قصده.[١٢٧]

ويجمع المعتزلة -فيما عدا معمراً (ت ٢١٥هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ)- على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم أحدثوها بمحض إرادتهم، أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة، أي أنها اضطرارية كفعل النار للإحراق والثلج للتبريد، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد وفي هذا تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار.

ويرى النظام أن لا فعل للإنسان إلا الحركة، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم، وأفعاله حركات نفسه، وكلها من جنس واحد، لأن مصدرها واحد وهو بهذا يؤكد حرية

الإرادة، وإن ضيق دائرة نشاطها، ويقيم هذه الحرية على أساس سيكولوجي. وتحرز المعتزلة من استعمال لفظ (الخلق) بالنسبة للإنسان، لأنه لا خالق إلا الله، واكتفوا بلفظ "أوجد" أو "اخترع" وتوسع المتأخرون في ذلك، وأصبح "خلق الأفعال" تعبيراً شائعاً، ولا يُقصد به إلا أفعال الإنسان.(١٢٨)

- الاستطاعة:

قرر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية، وحاولوا أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ووسائله، فقالوا بالاستطاعة وسموها أيضاً القدرة، وهذه القدرة أو الاستطاعة قبل الفعل، وهي قادرة عليه وعلى ضده، وهي أيضاً غير موجبة للفعل، وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه، ولكنهم اختلفوا في حقيقتها، هل هي مجرد الصحة والسلامة؟ أم هي عَرَض منفصل عن الشخص المستطيع؟ أم هي جزء منه؟، واختلفوا أيضاً هل تبقى بعد الفعل أم تفنى بانقضائه؟

فذهب بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات، وليس ثمة قدرة حادثة لأن الله يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة، وذهب أبو الهذيل (ت ٢٢٨هـ) إلى أن الاستطاعة عَرَض يقوم بالإنسان، وهو غير الصحة والسلامة، يخلقه الله فيه عند مباشرة كل عمل من أعماله، وذهب النظام (ت ٢٣١هـ) إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره، وأكثر المعتزلة يرون أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يُحدث بها ما يصدر عنه من أفعال فهي باقية لا تفنى، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل وتُجدد مع كل فعل جديد.

- التولد:

التولد فكرة معتزلية خالصة، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين تتصل بمبدأ السببية، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية، قال بها بشر بن المعتمر، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون، وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شئ من التناقض. ويقسم المعتزلة الأفعال قسمين: مباشرة، وهي التي تترتب على العمل رأساً، وغير مباشرة، وهي تجئ ثانوية وتُسمى الأفعال المتولدة.

وذهب (بشر) في شيء من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا، سواء أكان فينا أم في غيرنا، هو فعلنا، فألم المضروب من فعل الضارب، بل علمه بأنه يضرب من فعل هذا الضارب أيضاً، وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير، وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا الغلو. فقال: أن ما تولد من فعل نعلم كيفيته، سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا، هو من فعلنا، كالألم المترتب على الضرب، أما ما تولد من فعل لا تُعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة، فهو من فعل الله، ويذهب النظام إلى أن فعل الإنسان يقتصر على الحركة، وهي موقوفة على نفسه، أما ما عداها فهو من فعل الله بما طبع عليه الأشياء، وقال معمر أن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها.

ولهذا كله اختلف المعتزلة في تعريف الفعل المتولد، ولعل أوضح تعريف له ما قال به الإسكافي (ت ٢٤٠هـ): "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة فهو خارج عن حد التولد، وداخل في حد المباشر."(١٢٩)

- تعليق:

هذا مجمل فكر المعتزلة في إطلاق حرية الإنسان ونفي القدرة وجعله بيد الإنسان، ونستخلص من ذلك أن أقوال المعتزلة في القضاء والقدر وحرية الإرادة الإنسانية جاءت في ضوء الرد على خصومهم كالجبرية، فتصور المعتزلة القضاء والقدر على أنهما بمعنى الجبر، ومن هذا المنطلق كان في تصورهم اضطراب، ونفوا القدر لأنه يهدم من هذا المنظور أصولهم الخمسة، إذ إن إرادة الله للشرك والفساد لا تتفق مع عدله، فكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان؟، ولا يتضح تصور مفهوم أو معنى لحقيقة الشيء من خلال الردود على الخصوم.

ولذا أخطأ المعتزلة في قولهم بنفي القدر وخلق الإنسان لأفعاله وجبر الإنسان في الآخرة وسكون حركات أهل الخلدين وإنكار حديث بن مسعود، والقول بإرادات لا في محل وغير ذلك، وما يهمنا هنا هو نفي القدر وجعله بيد الإنسان، وإنكار خلق الله لأفعال الشر، وما يدل على ذلك اعتذار الخياط (ت ٢٧٤هـ) عن أبي الهذيل العلاف

(ت ٢٢٨هـ) في الكثير مما قاله بحجة أن ذلك في معرض الردود على الخصوم، فقال: إن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه في البحث عن جوابه.(١٣٠) فلم تكن بعض آرائهم نتيجة لذلك ذات دلالة موضوعية، بل إن الأفكار المسبقة للردود على الخصوم هي التي تحكم آراءهم في الموضوع.

ومثال ذلك قولهم خلق الإنسان لأفعاله وإن قدر العبد بيده وإنكارهم خلق الله للشر فذهبوا إلى تعليل الفعل الإلهي والله تعالى لا يريد الكفر والشر ولذا لم يخلقه. فألزمهم الأشعري (ت ٣٢٤هـ) من قولهم بذلك أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، لأن الكفر –وهو ما لا يشاء الله عندهم- أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاء، وأيضاً ألزمهم أن تكون مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين، وبذلك يكون هناك خالقين خالق للخير وخالق للشر وذلك محال، وليس أدل على أن الأفعال مخلوقة لله، وأن الله هو الفاعل الحقيقي لها وما الإنسان إلا مكتسبها، إن أفعال الإنسان لا تأتي على نحو ما يقصد ويشتهيه، يريد الكافر أن يكون كفره حسناً صواباً، ويريد المؤمن ألا يكون في إيمانه مجهداً،(١٣١) قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾-الرعد: ١٦، وقال الإمام أبو بكر بن فورك: (ت ٤٠٦هـ) لمعتزلي حين أخذ ثمرة من شجرة وقطعها: إن كنت تزعم أن الإنسان خالق لأفعاله فتكون بذلك قد خلقت هذه التفرقة بين الثمرة والشجرة، فاخلق وصلها مرة أخرى بالشجرة حتى تعود كما كانت، فبُهت وتحير ولم يُجب.

ويقول الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) في ذلك، إن الحوادث كلها تقع مخلوقة لله تعالى نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب هو الخالق لجميع الحوادث ولا خالق سواه، والدليل على أنه متفرد بالإيجاد والخلق أن الأفعال تدل على علم فاعلها ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها، ولا يعني ذلك أن العبد مجبر على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها،(١٣٢) والإمام الرازي (ت ٦٠٦هـ) يرد على المعتزلة ويقول: لا يجوز أن تكون أفعال الله تعليلية بل هي توقيفية ولا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض، إن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى، وللزم التسلسل، ولابد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً، وأولى

الأمور أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء صنعه وخلقه ولا علة لـذلك"[١٣٣] (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)- الأنبياء: ٢٣.

ومثال آخر، إنكار النظام (ت ٢٣١هـ) على ابن مسعود روايته أن السعيد من سعد في بطن أمه، لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها فالسعادة والشقاوة ليستا من قضاء الله عز وجل وقدره على الرغم من أن ذلك الحديث أقر بصحته -بعد إنكار النظام له- كل من الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) والإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ) في صحيحهما، وأيضاً الإمام ابن ماجة القزويني (ت ٢٧٣هـ) في سننه.[١٣٤]

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي، كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وجعلوا قدر الإنسان بيده ونفوا خلق الله للشر، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه.

أما من الناحية المنهجية فمما يؤخذ على المعتزلة أنهم رفضوا الجبر رفضاً مطلقاً، ونظروا إلى المشكلة بمنظور ذي طرفين متناقضين، الطرف الأول هو الجبر والطرف الآخر الاختيار وحرية الإرادة المطلقة وخلق الأفعال، وبذلك من المستحيل جمع النقيضين، وبالتالي قرروا حرية الإرادة وخلق الأفعال، ولو نظر المعتزلة إلى المشكلة من منظور التضاد لا التناقض لأتت أقوالهم على نحو أفضل من إطلاقهم لحرية الإرادة الإنسانية.

ومن جانب آخر، إن المعتزلة اهتمت بالآيات التي يفيد ظاهرها الاختيار وحرية الإرادة، وأولت الآيات التي تفيد ظاهرها الجبر تأويلاً أحياناً يخرج الآية عن المقصود الصحيح لها، وأحياناً يحملها معاني أكثر مما تحتمل الآية، وذلك لأن التأويل الذي استخدمته المعتزلة في أساسه محاولة لتأييد موقفهم أو لإثبات مذهبهم، ومن هذا لم تقف المعتزلة موقفاً موضوعياً تجاه تلك المشكلة. ولكن جاء موقفهم ليعبر عن محاولة إثبات خطأ القول بالجبر وعلى الأخص الرد على الجبرية، وإثبات صحة دعواهم في إطلاق حرية الإرادة الإنسانية.

٣- محنة خلق القرآن:

قضية خلق القرآن من القضايا التي تم توظيفها في المستوى السلطوي، وإن كانت نشأتها في المستوى الفردي والجماعي، وقبل التطرق للأبعاد السياسية السلطوية التي أدخلت تلك القضية في دائرة توظيف الدين، تجدر الإشارة إلى البعد الفكري المذهبي من منظور المفهوم والدلالة لهذه المسألة، إن قضية خلق القرآن تعني الإجابة على السؤال الآتي: هل القرآن مخلوق حادث "مُحدث" أم قديم أزلي؟.

إن الإجابة على هذا السؤال تشكل معضلة كبيرة، لأن معنى المخلوق أو المُحْدَث أي الذي له نقطة بدء وكان قبلها في حكم العدم، كما هو الحال في جميع الخليقة حيث خُلقت من العدم وكان الله ولا شئ معه، فإن كانت الإجابة بأن القرآن مخلوق مُحدث، معنى ذلك أن العلم الإلهي المذكور بالقرآن المُعبر عنه بالكلمات والألفاظ والأحداث به بداء، أي أن الله لم يكن يعلم ما فيه ثم علمه وهذا محال في حق الله، والبداء في العلم الإلهي فكرة يهودية في الأصل، أما إن كانت الإجابة أن القرآن قديم، فإن ذلك يعني أن الحروف والألفاظ التي هي من جملة الخليقة سوف تكون قديمة أي لا أول لها وهي الأول والآخر، وبذلك تشارك الله في ألوهيته، لأن الله هو الأول القديم والآخر، والقدم صفة لله وحده، فالجواب بأن القرآن قديم يعني أن القرآن يشارك الله في صفة القدم وهذا محال، إذن الجواب بالحدوث أو بالقدم به الكثير من المشكلات التي لا طاقة للعقل الإنساني بها، وهذه هي مسألة أو قضية خلق القرآن.

ذهبت المعتزلة إلى القول بأن القرآن مُحدث خوفاً من القول بقديمين الله تعالى والقرآن، فجعلت صفة القدم لله وحده دون غيره من المخلوقات، وأخذت المسألة من الناحية العقلية لتنزيه وتوحيد الله عز وجل، ولكن ذلك لم يوافق عليه التيار الظاهري الذي رفض التأويل والنهج العقلي لأمور الدين، فذهبوا بالقول إلى أن القرآن قديم خوفاً من الوقوع في فكرة البداء في العلم الإلهي، سُجن أحمد بن حنبل بسبب هذه المحنة، وإن كان هذا النزاع قد انتهى حين تولى الخليفة المتوكل أمر الخلافة وأطلق سراح ابن حنبل وانتصر لمنهجه، إلا أن النزاع ظل بين المنهجين العقلي والظاهري التقليدي للسلف.(١٣٥)

أما بالنسبة للأبعاد السياسية السلطوية، فلقد حدثت هذه المحنة في بداية القرن الثالث الهجري، وكانت في بدايتها معركة جدلية بين بعض علماء المعتزلة والحاكم العباسي من جهة وبين الإمام أحمد بن حنبل وبعض من أتباعه من جهة أخرى، ودام الصراع في هذه القضية قرابة خمسة عشر عاماً (٢١٨هـ - ٢٣٣/ ٢٣٤هـ)، وتوالى على الحكم العباسي في هذه الفترة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل في بداية عهده، وكان سبب المحنة يتبلور في فرض الخليفة المأمون بوجوب الاعتقاد بخلق القرآن وأجبر الناس ورجال الدين على ذلك، لدرجة أنه عقد محكمة للتحقيق حول: مَنْ يقول بحدوث القرآن؟، والذي يخالف رأيه فإن الأمر لا يخلو من العواقب من قِبَل المحققين، فاتخذت ذرائع ضد من رفض الزعم بخلق القرآن بما فيها الفصل من الوظيفة العمومية والسجن والجلد أيضاً، حتى أصبحت قضية خلق القرآن الشغل الشاغل للناس بعامة.

والتساؤلات التي تطرح نفسها هنا: لماذا أصر المأمون على القول بخلق القرآن؟ وما الفائدة من وراء إجبار الناس على ذلك؟، ولماذا امتُحن الناس ورجال الدين؟، ولماذا لم يجر هذا النهج في القضايا الخلافية الأخرى؟ وما الفائدة التي تعود على المسلمين من القول بأن القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟.

هناك ثلاث احتمالات للإجابة على تلك التساؤلات، الأول: أن يكون هناك فائدة عقائدية إيمانية من وراء هذا الجدل، الثاني: أن يكون المأمون عالماً بالفائدة الدينية فأصر على مقالته، الثالث: توظيف المقولة الدينية لتصفية حسابات مع الجماعات والقوى التي تعارضه في قراراته بهدف الانفراد التام المطلق بالسلطة.

بالنسبة للاحتمال الأول فإن هذه القضية لم تكن معروفة في عهد الرسول (ﷺ) ولا في عهد الصحابة، كما أن القرآن الكريم لم يتحدث عنها وكذلك السنة النبوية، وهي ليست من الأمور الاعتقادية التي لا يتم الإيمان إلا بها، ولا يُبنى عليها عمل، فما فائدة الاعتقاد بأن القرآن مخلوق أم لا؟، لا وجود لفائدة تنبني على الإقرار بأنه مخلوق أم مُحدث، ولا وجود لنص يُبنى عليه تحريم أحد القولين، والمقولة من الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل الإنساني فيها، وهي من الأمور التوقيفية التي يقف علمها على الله تعالى وحده، ومعرفتها لن تبني المجتمع الإسلامي أو تجعله يسير تجاه النهضة والرقي والتنمية،

بل محاولة الإجابة تجعل المجتمع في حال انقسام وتشتت لعدم وجود معيار أو أساس نقلي يُرجح إحدى المقولتين على الأخرى.

وعن الاحتمال الثاني فمن المستبعد أن يكون المأمون عالماً بالفائدة الدينية لعدم وجودها -كما سبق القول في الاحتمال الأول- والواقع أثبت أن الإصرار على إحدى المقولتين أنتج الصراع الدامي في المجتمع وتكفير الناس بعضهم لبعض وتحزب كل اتجاه ضد الآخر، ولا يجوز لحاكم أو خليفة أو غيره أن يُكره أحداً من الناس على الاعتقاد بأمر مختلف فيه، فالله عز وجل يقول في كتابه الكريم: ﴿لَاۤ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ البقرة: ٢٥٦، فكيف يحق للمرء مهما كان مركزه أن يُكره الناس ويجبرهم على الاعتقاد بخلق القرآن أو غيره، وعلى الأخص في عدمية وجود نص يؤيد أو يُحرم، والغريب في الأمر أن كتب التاريخ لم تذكر أحد من رجال الدين وقف ليقول للمأمون ومن معه: لا يجوز لكم أن تكرهوا الناس على الاعتقاد، كما لا وجود في كتب التاريخ عن شخصية وقفت لتنكر الفساد واللهو المتفشي في بلاط الدولة، واقتصر اهتمام رجال الدين على البحث في الإجابة على التساؤل القائل: هل القرآن مخلوق أم محدث؟ ووصل الأمر في التشبث بالآراء إلى محنة أحمد بن حنبل.

أما الاحتمال الثالث الذي يشير إلى أن المأمون قد اقتبس المقولة ووظفها لهدفين، الأول: تصفية حسابات مع أهل الحديث والمعارضين له، والثاني: إلهاء العامة والجماعات الدينية الصغيرة التي قد تسبب له الاعتراضات فيما بعد، وذلك الاحتمال هو الأقرب للواقع بعد بيان استبعاد الاحتمالين السابقين لضعفهما، وهو يفسر استمرار المحنة في عهد المعتصم والواثق وبداية عهد المتوكل، وذلك لإتمام كامل السيطرة من جانب الخلافة، فعند النظر في طريقة الحكم في العصر العباسي وعلى الأخص في الفترة التي تم فيها توظيف مقولة خلق القرآن، نجدها على غرار الحكم الأموي في الأهداف والأساليب، فكان الحكم خاضعاً لرغبات ملوك العباسيين وأمرائهم، والولاء ليس للدولة ككل بل لبقاء الدولة في الأسرة العباسية بالدرجة الأولى، حيث أن مسار الدولة يتجه نحو الحفاظ على السلطة من المتربصين بها من الشعوبية والعلوية والأموية، فتسير السياسة على أساس الحفاظ على بقاء الخلافة في الأسرة العباسية.

شكل أهل الحديث هاجساً للمأمون لابد من معالجته، ذلك أن المأمون قد رسم لاحتواء الدعوة الشيعية وعلى الأخص الإسماعيلية، مما اغضب أهل الحديث فانحازوا إلى العمل ضد المأمون، مثل نعيم بن حماد وأبو مسهر "عبد الأعلى بن مسهر الدمشقي الغساني" المحدث المشهور محدث الشام الذي كان في حالة عداء ظاهر للمأمون، وكان أحمد بن نصر الخزاعي يتحفز للثورة ضد العباسيين، والتي أعلنها أيام الواثق وتم القضاء عليها، واحتوت دعوة أهل الحديث العامة وهي قوة أخرى شكلت هاجساً للمأمون.[١٣٦]

استغل المأمون التنازع النهجي والفكري بين المعتزلة وأهل الحديث، فالمعتزلة كانوا يؤمنون بقدرة العقل على إدراك مرامي الوحي وبالتالي تأويل آيات القرآن، أما أهل الحديث فكانوا يتمسكون بظاهر النص القرآني، مما أنتج اختلاف في الآراء والمواقف، استثمر المأمون ذلك وأجبر الناس على القول بما ذهبت إليه المعتزلة "خلق القرآن"، ومن الطبيعي أن تزداد الفجوة بين المعتزلة وأهل الحديث من جانب واختلاف العامة من جانب آخر، وحتى يقضي المأمون على خصومه فكان عليه كشفهم، سواء أكانوا في بلاطه أم أماكن أخرى، فشكل لجنة ممتحنين من طوائف شتى "على غرار تفرقة الدم على القبائل" فكان منهم اسحق بن إبراهيم المصعبي وهو محسوب على أهل الحديث، وهو قائد شرطته وبقى في مركزه أيام المعتصم والواثق والمتوكل، ومنهم يحيى بن أختم الحنبلي قاضي المأمون، ومن المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد الذي أصبح قاضياً في عهد المعتصم، ومنهم بشر المريسي الجهمي.

وبذلك أظهر المأمون نفسه أنه فوق المذاهب والمدارس، وترك محكمة التحقيق تكشف له مَنْ يدين له بالولاء ومَنْ بعكس ذلك، والذي يرجح احتمال توظيف المأمون لتلك المقولة لغرض سياسي سلطوي، إن تلك المحنة ظلت أيام المعتصم الذي سار على تعليمات أخيه المأمون في شأن أهل الحديث لذا واصل المعتصم امتحانهم، وبعده ابنه الواثق الذي راقب بدقة التحركات في المجتمع وخاصة حركات العلويين وأهل الحديث، وكذلك بداية عهد المتوكل الذي أوقف المحنة بعد أن تحقق الغرض السياسي منها.

هوامش الفصل الرابع

١- للمزيد عن الصراع بين بني هاشم وبني أمية:
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣/ ص ١٩ وما بعدها.
- ابن كثير، البداية والنهاية، ج٥/ ص ٢٥٠ وما بعدها.
- د. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص ٢٣٠ وما بعدها.

٢- المسعودي، مروج الذهب، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م، ج٢/ ص ١٥٧.

٣- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٣٩م، ج٧/ ص ٣٦٥.

٤- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٠٤م، ج٢/ ص ٢١٨.

٥- المرجع السابق، ج٢/ ص ٢١٩.

٦- المسعودي، مروج الذهب، ج٣/ ص ٢١٩.

٧- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٢٣٣، ص٢٣٤.
وللمزيد: لوي ماسنيون، شخصيات قلقة في الإسلام، ط ٣، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

٨- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٤٧.

٩- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، ج١/ ص ٦٦.

١٠- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٣٧، وأيضاً: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م، ج٤/ ص ١٨٥.

١١- فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٩٧، ص٩٨.

١٢- د. كامل مصطفي الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١/ ص ١٣٦.

١٣- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١/ ص ٧٢.

١٤- الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢/ ص ١٣.

١٥- الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٤.

١٦- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٥، ص٢٤٤.

١٧- لوي ماسنيون، شخصيات قلقة في الإسلام، ص ٤٧.
١٨- الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢/ ص ١٨.
١٩- فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين، ص ٨٧.
٢٠- د. كامل مصطفي الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج١/ ص ١٨٤.
٢١- د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢/ ص ٣٤،٣٥.
٢٢- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١/ ص ٢٢٤.
٢٣- د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢/ ص ٢٠٦، ص٢٠٧.
٢٤- المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين، مروج الذهب، ج٣/ ص ١٦٦.
٢٥- القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج١٤/ ص ١١٤.
٢٦- د. يحيى هاشم، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٨١.
٢٧- أبو الفضائل الحمادي اليمني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٩م، ص ٩.
٢٨- د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٩٨، ص١٩٩.
٢٩- د. كامل حسين، طائفة الدروز... تاريخها وعقائدها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٨١.
٣٠- د. مصطفي غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ط٣، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٢٥٦.
٣١- المرجع السابق، ص٢٥٨.
٣٢- د. كامل مصطفي الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج٢/ ص ١٨٩.
٣٣- الحافظ البرسي، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، ط بيروت، ١٩٥٩م، ص ٣٤.
٣٤- المرجع السابق، ص ٣٥.
٣٥- د. كامل مصطفي الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج٢/ ص ١٨٩.
٣٦- د. محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفين، ط٢، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٧١.
٣٧- د. مصطفي غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص ١٣.
٣٨- د. محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٥م، ص ١٦٢.
٣٩- د. أحمد محمد عوف، خفايا الطائفة البهائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٦٢.
٤٠- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٣٠٩.
٤١- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قليماز، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٥م، ج٣/ ص ٢٠٣.

٤٢- د. محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص ١٢٤.
٤٣- الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن عليّ، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣١م، ج١٣/ ص ٧٢.
٤٤- أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٩/ ص ١١٨.
٤٥- المرجع السابق، ج٩/ ص ١٢٠.
٤٦- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت، ص ١٨٠.
٤٧- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ج٣/ ص ١٤.
٤٨- المرجع السابق، ج٣/ ص ١٥.
٤٩- للمزيد: - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ط القاهرة، ١٩٣٩م، ص٩٤.
- السراج الطوسي، اللمع، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ١٢٤.
- محيى الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، ج١/ ص ٥٨-ص٨٤.
- البيضاوي، أبو سعيد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ج١/ ص ١٣.
- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط٢، مطبعة المعاهد، القاهرة، ١٩٣٥م، ج٢/ ص ١٥.
٥٠- الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ص ٣٣٨.
٥١، ٥٢- المرجع السابق، ص ٣٤٥.
٥٣- الهجويري، أبو الحسن عليّ بن عثمان، كشف المحجوب، ج٢/ ص ٤٤٨.
٥٤- المرجع السابق، ص ٤٥٠.
٥٥، ٥٦- السراج الطوسي، اللمع، ص ٦٨، ٦٩.
٥٧- المرجع السابق، ص ٨٢.
٥٨، ٥٩- نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، دار الصباح، فرع القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٧٧-ص١٨٣.
٦٠- محمود أبو الفيض المنوفي، كتاب الوجود، المكتبة الفيضية، القاهرة، د.ت.ص ٢٥٩.
٦١- محمود البشبيشي، الفرق الإسلامية، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٣٢م، ص ٨٤.
٦٢- د. فتحي الزغبي، غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام، طنطا، ١٩٨٨م، ص ٥١٩.
٦٣- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١/ ص ٢٠١.
٦٤- د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٤٩٩.
٦٥- محيى الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج١/ ص ١١٩.

٦٦- محيي الدين بن عربي،فصوص الحكم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٦م، ج١/ ص ٢٢٦.
٦٧- المرجع السابق، ج٢/ ص ١٨.
٦٨- للمزيد حول فكرة وحدة الشهود:
- د. عبد الجيد الصغير، التصوف وعيّ وممارسة، دار الثقافة، المغرب، ١٩٩٩م، ص ٥٦، ص٥٧.
- د. علال الفاسي، التصوف الإسلامي، دار الثقافة، المغرب، ١٩٩٨م، ص٤٩، ص٧٠.
٦٩- للمزيد:
- د. حسن الشرقاوي، ألفاظ الصوفية ومعانيها، مطبعة السفير، الإسكندرية، ١٩٨٣م، ص ٢٥٠.
- الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٣٠٩.
- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٣١١.
٧٠- الطوسي، اللمع، ص ١١٠.
٧١- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠م، ج١/ ص ٢٤.
٧٢- عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩م، ج١/ ص ١٩.
٧٣- فخر الدين الرازي، لوامع البينات، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٨٩.
٧٤- د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، ص ١٣١.
٧٥- السراج الطوسي، اللمع، ص ٤٦١.
٧٦- المرجع السابق، ص ٤٧٢.
٧٧- د. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ١٩، ص٢٠.
٧٨- السراج الطوسي، اللمع، ص ٤٦٣.
٧٩، ٨٠- المرجع السابق، ص ٤٦٥، ص٤٧٧.
٨١- د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٣١٩.
٨٢- نيكلسون، في التصوف الإسلامي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٧٥.
٨٣- د. عبد الرحمن بدوى، شطحات الصوفية، ص٦٥، ولقد نشر مخطوط (النور من كلمات أبي طيفور) كملحق عن أصله المخطوط بمكتبة الأوقاف ببغداد رقم ٢٧٨٤.
٨٤، ٨٥- الطوسي، اللمع، ص٤٦٦، ص٤٦٧.
٨٦- د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية، ص٣١٩.
٨٧- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨/ ص ١١٢.
٨٨- أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: محمد شربية، ط القاهرة، ١٩٥٣م، ص ١٥٧.

٨٩- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨/ ص ١١٤.
٩٠- السراج الطوسي، اللمع، ص ٤٣٨.
٩١- صحيح مسلم، ص ٣٩٠.
٩٢- الحلاج، الطوسين، (نشرة ماسينيون وكراوس)، دار دورشيه، باريس، ١٩٣٦م، ص٤٦.
٩٣- المرجع السابق، ص ٦٩.
٩٤، ٩٥- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨/ ص ١٣٢، ص١٣٣.
٩٦- شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، تحقيق وتعليق: د. محمد على أبو ريان، مكتبة السعادة، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ١٢، ص٨٨.
٩٧- د. محمد عليّ أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة، بيروت، ١٩٦٩م، ص ٢٨.
٩٨- المرجع السابق، ص١٠٦، ١٠٨.
٩٩- للمزيد: محيى الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج٢/ ص ٥٢٦، وأيضاً: فصوص الحكم، ج١/ ص ٥٢٨.
١٠٠- المرجع السابق، ج٢/ ص ٦٨.
١٠١، ١٠٢- المرجع السابق، ج١/ ص ١٤٢، ص١٩٠.
١٠٣، ١٠٤- المرجع السابق، ج٢/ ص ٥٢٦، ص٥٣٠.
١٠٥- ابن عربي، فصوص الحكم، ج١/ ص ٤٨٢.
١٠٦- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢/ ص ٥٧٤.
١٠٧- المرجع السابق، ج٢/ ص ٧٧.
١٠٨- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٣م، ج٢/ ص ٩٥.
١٠٩، ١١٠- المرجع السابق، ج١/ ص ٢٩، ٥٨.
١١١- المرجع السابق، ج١/ ص ٦٦.
١١٢- أخرجه مسلم في صحيحه، ج١/ ص ١٦٨.
١١٣- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج١/ ص ٢٠.
١١٤- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ط القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٣٨١.
١١٥- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج٢/ ص ٨٥، ص٨٦.
١١٦- المرجع السابق، ج١/ ص ٥٨، ص٦٠.
١١٧، ١١٨- المرجع السابق، ج٢/ ص ٤٤.

١١٩- د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥٩٩.

١٢٠- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١/ ص ١١٠، ص١١١، وأيضاً: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١/ ص ٢٧٩.

١٢١- الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٣/ ص ١٨٣.

١٢٢- أحمد بن يحيى بن المرتضي، طبقات المعتزلة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١م، ص ٢٦.

١٢٣- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم، الانتصار، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م، ج٢/ ص ١٢٧.

١٢٤- الشهرستاني، الملل والنحل، ج١/ ص ٨٨.

١٢٥- د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م، ج٢/ ص ٣٧.

١٢٦- البغدادي، أبو منصور عبد القادر، أصول الدين، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٢١٤.

١٢٧- القاضي عبد الجبار الأسدابادي، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٨/ ص ١٢.

١٢٨- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١/ ص ٢٢٧.

١٢٩- المصدر السابق، ج٢/ ص ٤٠١، ٤٠٩.

١٣٠- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٢٣.

١٣١- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٩٥.

١٣٢- أبو المعالي الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٠٠.

١٣٣- فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٤٨.

١٣٤- متفق عليه، أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن طريق الأعمش عن زيد بن وهب عن ابن مسعود (البخاري، باب الخلق ج٤/ ص١١)، (مسلم، ج٢/ ص٤٥١)، (ابن ماجه: باب القدر ج١/ ص٢٠)، (ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص٤١، ص٤٦)،(الأحاديث القدسية، ج١/ ص ١٠٧).

١٣٥- د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١/ ص ٤٠.

١٣٦- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١٠/ ص ٧٥، ص٨٠.

الفصل الخامس

الحركات الإسلامية المعاصرة وإعادة إنتاج الماضي

أولاً: السلفية.

ثانياً: الوهابية بين السياسة والصبغة الدينية.

ثالثاً: الطرق الصوفية المعاصرة.

رابعاً: الحركة المهدية والغلو في آليات التوظيف.

خامساً: جماعة الإخوان وحلم سلطة الخلافة.

سادساً: مقتطفات من الصلة بين الحركات الإسلامية والغرب.

الفصل الخامس

الحركات الإسلامية المعاصرة وإعادة إنتاج الماضي

لا شك في أن يكون الماضي مختزلاً في الحاضر مؤثراً في المستقبل بشكل نسبي، بمنهجية جدلية سواء أكان ذلك استمراراً للجوهر أو المضمون مع تغير في الظاهر أم تغيراً في الجوهر نتيجة ردود أفعال الحاضر لسلبيات الماضي، لأن الفكر الإنساني عبارة عن حلقات متصلة ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع بعضها البعض من حيث التأثير والتأثر بالإيجاب أو السلب، ولا وجود للفصل بين تلك الحلقات، فكل زمن حاضر متصل بزمن ماض، ولكل زمن آت فهو أيضاً متصل بزمن حاضر، ويُعد هذا من ضمن مقولات القانون الطبيعي بالنسبة للفكر البشري، وينطبق ذلك على فكر الحركات الإسلامية المعاصرة في توظيف الدين بدوافعه وأسبابه وآلياته وأهدافه، فما هو إلا امتداد للماضي المختزل في الحاضر، كالسلفية والوهابية والصوفية والمهدية والإخوان.

أولاً: السلفية:

السلف من منظور اللغة يعني ما مضى وانقضى، والقوم السلاف: القدماء، وسلف الرجل: آباؤه المتقدمون مقابل متأخرون أي قريب العهد أو المعاصر، والمفرد: سالف[1]، من هذا المنطق فإن مصطلح السلف هو تعبير يُراد به المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين الذين عاشوا في القرون الأولى من الإسلام، ومنهج السلف يُقصد به النمط والمضمون الفكري بجميع أبعاده ومجالاته للصحابة والتابعين، وبهذا يكون المذهب السلفي هو ما كان عليه الصحابة والتابعون من الناحية الشكلية أي الظاهرية والجوهرية أي المضمون، بصرف النظر عن التطورات الزمنية المعاصرة إلا ما كان فيها من صالح جماعة السلفية المعاصرة، وغير ذلك يكون بدعة وضلالة في نظرهم.

١-نبذة تاريخية:

نشأ هذا التيار كامتداد لمدرسة أهل الحديث والأثر الذين برزوا في القرن الثالث الهجري في مواجهة المعتزلة في العصر العباسي تحت قيادة أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، حيث كان المعتزلة يتخذون من المنهج العقلي أساساً لهم في قراءة النصوص القرآنية، وعلى الأخص في الآيات المتشابهات مثل قوله تعالى: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"- طه: ٥، يفسرون الاستواء بمعنى القاهر وليس بالمعنى الحسي الذي يفيد الجلوس حتى ينزهوا الله تعالى عن الجسمية، وهكذا في باقي الآيات مثل: "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"-الفتح: ١٠، أي بمعنى المساعدة والنصرة، فرأى أهل الحديث أن في هذا المنهج العقلي خطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه وينذر بتفكك الأمة وانهيارها، لأن ابن حنبل وأتباعه يرون أن التأويل يشكل خطراً على ظاهر النص القرآني، فأخذوا بظاهر النص ورفضوا التأويل، فنشأ نزاع بين المعتزلة وأحمد بن حنبل وأتباعه الذين فضلوا عدم التأويل وعدم الخوض في تلك المسائل أسوة بمنهج السلف، حيث كان الصحابة والتابعين لا يخوضون في هذه المسائل(٢).

ظهرت في القرن الرابع الهجري جماعة تنسب آرائها لابن حنبل في إثبات المنهج الظاهري ورفض دخول العقل في النص وانتشرت في القرن الخامس، وكانت أفكار ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) قد لاقت تأييداً باعتبارها امتداداً لمنهج السلف من خلال تخطئة الآراء الأخرى المخالفة للمنهج التقليدي الحرفي الظاهري، حيث ذهب بالمنهج الظاهري إلى حد بعيد حينما أنكر لفظة الصفات- أي أن لله تعالى صفات-، يقول في ذلك: "وأما إطلاق لفظة الصفات لله تعالى فمحال ولا يجوز، لأن الله عز وجل لم ينص قط في القرآن الكريم على لفظة الصفات أو الصفة ولا الحديث النبوي ولا الصحابة، قال تعالى: "وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى "-الأعراف: ١٨٠، ولم يقل الصفات الحسنى، وإنما اخترع لفظة الصفات المعتزلة وأصحاب علم الكلام وسلكوا مسلكاً غير مسلك السلف الصالح"(٣).

ومنهج ابن حزم في رفضه لفظة "الصفات" يدل على مدى التمسك بظاهر النص دون إدخال العقل بأي وجه من الوجوه، ومن جانب آخر يتضح فيه النظرة التنازعية الصراعية للفرق والمذاهب الأخرى المخالفة لنهجه، وعند النظر في أدلته نجده يقول: "إن

الصفة قد أنكرها الله في قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾- الصافات: ١٨٠، ولهذا فإن لفظة "الصفات" ما هي إلا بدعة لا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى[4]، ولكن لا يعني هذا إنكار ابن حزم لمعاني الأسماء الحسنى، ولكنه أنكر فقط لفظة "الصفات" بحجة أنها لم ترد في القرآن أو السنة.

وبشيء من إدخال العقل تجاه حجة ابن حزم نجد الآية التي استشهد بها لتحريم لفظة "الصفات" لا علاقة لها من قريب أو بعيد بتحريم اللفظة، فلا يجوز إقصاء ما قبل الآية وما بعدها في تفسير معناها، هذا إذا أخذنا المنهج الظاهري الذي نادى به السلفيون، يقول عز وجل في معرض استنكار وتحريم ما قاله المشركون في حق الله تعالى إن الملائكة بنات الله، لذا نزلت الآية ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، أي عما يصف به المشركون بأن لله بنات، فيصفونه بأوصاف البشر من تزاوج وما إلى ذلك[5]، إذن فالآية التي استشهد بها ابن حزم واستدل بها على تحريم لفظة "صفات" لا دخل لها بما استدل منها عليه، وليست دليلاً على تحريم اللفظة، ولا يعني عدم ذكرها في النص دليل على التحريم لأن في الأساس "لا تحريم إلا بنص"، ومن جانب آخر فإن أسماء الله تعالى تدل على صفات أي المعاني فهي أسماء صفات تدل على قدرة الله (ﷻ).

إن موقف ابن حزم من تلك المسألة يوضح المنهجية الظاهرية الرافضة لإدخال العقل في فهم النص القرآني وجميع جوانب الدين ومجالاته، وبعد القرن الخامس الهجري شهد النهج السلفي الظاهري انحساراً ملحوظاً شعبياً وسياسياً بعد انقسام الفقهاء الإسلاميين وأهل الحديث إلى حنبلية وأشعرية، حتى قوى المذهب الأشعري وتبنى بعض الأمراء هذا المذهب، ثم ظهر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بالتزامن مع سقوط بغداد على أيدي التتار فعمل على إحياء الفكر السلفي، وقام بشن حملة على مَنْ اعتبرهم أهل البدع داعياً إلى إحياء عقيدة أهل السلف، ولقد أثارت دعوته جدلاً في الأوساط الإسلامية، ثم شهدت السلفية انحساراً كبيراً مرة أخرى لتعاود الظهور بمنهجية متشددة مختلطة بالسياسة على يد محمد بن عبد الوهاب الذي أحدثت دعوته نزاعاً كبيراً بين مؤيدين ومعارضين.

وإن كان أصحاب التيار السلفي يتفقون بينهم على اتباع المنهج السلفي كنموذج متكامل بحد ذاته، إلا أنهم يختلفون في مسألة الديمقراطية بين معارضين ومؤيدين،

المعارضون يرون أن الشورى تختلف عن الديمقراطية، فالديمقراطية في رأيهم تسمح بتقدم الضالين فكرياً - النظرة العدائية واضحة لمن خالفهم الرأي - أو العلمانيين للسلطة، لذا فإن الحكم يجب أن يكون بالشورى، عن طريق أهل العلم أي أهل الحل والعقد وهؤلاء هم الذين اتبعوا منهج السلف الصالح، أما المؤيدون فرأوا الديمقراطية نظام قابل للتطور ودمجه ليصبح إسلامي، بل وذهب بعضهم إلى أن نظام الخلافة الراشدة لو استمرت لكان المسلمين اكتشفوا الديمقراطية قبل الغرب.

جدير بالذكر أن خطاب هذا التيار في العصر المعاصر يكون في معظم الأحيان داخل نطاق اللامعقول، فالديمقراطية كانت موجودة في المجتمع اليوناني في القرن الثالث قبل الميلاد، وهي كلمة يونانية الأصل، فكيف يمكن أن يكتشفها المسلمون قبل الغرب والإسلام قد ظهر بعد المجتمع اليوناني بما يزيد عن تسعمائة عام؟؟!

معظم السلفيين المعاصرين رفعوا الديمقراطية المؤسلمة كحلاً لقيام الأمة، وهي-في رأيهم- تعتمد على الدستور الإسلامي بكل أشكاله الشرعية والسياسية-على الرغم من أنه لا يوجد نظام سياسي محدد في الإسلام-حيث يقود الأمة أهل الشورى-السلفيون- بدون تحزب فأهل الحل والعقد لا يجوز أن يشاركهم العلمانيين الذين يفصلون الدولة عن الدين باعتبارهم من الضالين، وحاولوا أن يستشهدوا على آرائهم بابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهم ممن نادوا باتباع النموذج السلفي كمنهج في جميع المجالات، ذلك لأن الحزبية في رأيهم بدعة وكل بدعة ضلالة، فالأحزاب داء وشر ووبال على أصحابها في الدنيا والآخرة، وإنشاء الحزب غير الحزب الإسلامي لا يجوز الانتماء إليه لأنه مظلة يدخل تحتها أهل البدع والأهواء، أما البيعة فهي لا تكون إلا للإمام المسلم، والمُمَكَن في الأرض الذي يقيم الخلافة الإسلامية، وهذه تتم بعد اختيار أهل الحل والعقد، أما البيعات والعهود والمواثيق التي تُؤخذ من الشباب فهي غير شرعية في رأيهم[٦].

بالرغم من تأثير المنهج السلفي على الإخوان المسلمين إلا أنهم ينظرون إليهم نظرة تنازعية، حيث يتهمونهم بمخالفة السلفية في بعض القضايا الفكرية والاعتقادية، ومنها: أنهم- أي الإخوان- قد تغاضوا عن الدعوة للتوحيد وترسيخ العقيدة في نفوس المسلمين، ومنها: أنهم ينقصهم خواص أهل العلم لأنه ليس عندهم نشاط في الدعوة

لإنكار الشرك والبدع، فهي- في رأي السلفية-انحرفت عن منهج أهل السنة والسلف، ويرون أن جماعة الإخوان ظلت نحو ثمانين سنة عملياً بعيدة عن فهم الإسلام فهماً صحيحاً وبعيدة عن تطبيق الإسلام، ويصل الاتهام في فتاوى محمد ناصر الألباني إلى القول بأن فاقد الشئ لا يعطيه، وذلك في معرض التنازع مع التيار الإخواني(٧).

وترى السلفية أن جماعة الإخوان من الجماعات والأحزاب التي خالفت المنهج السلفي، وكل جماعة تخالف السلف يكون رأسها شيطان يدعو الناس إليه، لأن من أبرز مظاهر دعوة الإخوان - في رأي السلفية- التكتم والخفاء والتلون والتقرب إلى مَنْ يظنون أنه سينفعهم، وهذا يعني أنهم باطنية، لا يحترمون السنة والسلف الصالح، وإن كانوا يحبون السلف لكانوا سلفيين، ولهذا تدخل جماعة الإخوان في رأي السلفيين ضمن الاثنين والسبعين فرقة الهالكة التي سيكون مصيرها في النار لأنها ابتعدت عن المنهج السلفي(٨).

لم تقتصر النظرة التنازعية على الإخوان المسلمين، بل هي لجميع الفرق والمذاهب الأخرى المختلفة مع المنهجية السلفية، فالتكفير واقع أيضاً على الصوفية والمعتزلة وكذلك الأشعرية أو المذهب الأشعري، حيث يتهم السلفيون الإخوان بأنهم من الصوفية ومروجون لأفكارهم المبتدعة الهدامة تارة، وأنهم من الأشاعرة المبتدعة تارة أخرى، وأنهم من المتقربين للشيعة، ولهذا يحذر السلفيون من جماعة الإخوان باعتبار أنهم من الفرق الضالة المتأثرة بالفرق المبتدعة الأخرى، وهذا التحذير من أهل البدع لدى السلفيين فريضة واجبة، وتتبلور تلك النظرة العدائية التكفيرية من قِبَل السلفية للإخوان في أقوال وآراء أئمتهم في شتى وسائل الإعلام، وأبرز تلك الأعمال كتاب للجهني بعنوان: "إثبات فساد منهج ودعوة حسن البنا وجماعة الإخوان"(٩).

ومن البدهي أن نظرة السلفية التنازعية للفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى قد أدت إلى النظرة نفسها تجاه السلفية، فترى الإخوان والأشاعرة والصوفية أن السلفية قد أعطت نظرة ضيقة وعدائية عن الدين لتحريمهم الانتخابات والديمقراطية، وتركيزهم على صغائر الأمور من الناحية الشكلية الظاهرية، وقلب القاعدة الأصلية للتشريع التي ترتكز على مبدأ "أن في الأصل كل شئ مباح إلا ما حرم الله"، وهم يقلبونها إلى العكس وكأن

كل شئ مُحرم إلا ما حلل الله، ولهذا فإن منهجيتهم ضيقة وجامدة ولا تسمح بالتقدم والنهضة.

٢- قراءة في الدلالة والنهج والهدف:

تشير دلالة مصطلح "السلف" تبعاً لمفهوم الحركة السلفية إلى أن المنهج الإسلامي يدعو إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، وهم الصحابة والتابعون وتابعوا التابعين باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، وأيضاً التمسك بما نُقل عن السلف، وعلى الأخص الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام، بناء على حديث رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما بألفاظ مختلفة، فعن عبيدة عن عبد الله، قال رسول الله (ﷺ): "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجئ أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادة"، وفي رواية: "خير أمتي القرن الذي يلوني ثم الذين يلونهم....."، وفي رواية أخرى للطبري: "خير الناس قرني ثم الثاني، ثم الثالث، ثم يجئ قوم لا خير فيهم"، وفي رواية للحاكم: "... والآخرون أراذل"، وفي رواية: ".... والآخرون لا خير فيهم"، وفي رواية الترمذي: ".... ثم يأتي من بعدهم من قوم يتسمنون ويحبون السمن، يعطون الشهادة قبل أن يسألوها"[١٠].

وقبل التطرق لدلالة مصطلح "السلف" تجدر الإشارة إلى أحاديث لم تتخذها الحركة السلفية أساساً لها لمعارضتها لمفهومهم ومنهجهم، وهذه الأحاديث رواها البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري، وعن عمار بن ياسر، وعن أبي هريرة، فعن عمار بن ياسر قال: قال رسول الله (ﷺ): "مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خيرا أو آخره" وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله (ﷺ): "طوبى لَمَنْ رآني وآمن بي، وطوبى ثم طوبى لَمَنْ آمن بي ولم يرني"، وفي رواية أخرى: "..... وطوبى سبع مرات لَمَنْ آمن بي ولم يرني"، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ﷺ): "من أشد أمتي لي حباً ناس يكونون بعدي، يود أحدهم أن لو رآني بأهله وماله"[١١]، والمعنى في حديث "مثل أمتي...." يشير إلى العلم والإرادة الإلهية في الأمة الإسلامية، لا يُعلم أين الخير؟ هل في أولها أم في أخرها؟، وذلك من منظور علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل، أما حديث "طوبى لَمَنْ رآني...."

وحديث "من أشد أمتي حباً..."، فهما يشيران إلى استكمال معنى الحديث الأول، فقد يكون مَنْ آمن ولم يره أشد حباً له من أقوام رأوه في زمنه.

إن هذه الأحاديث الصحيحة تعارض دلالة مصطلح "السلف" كما فهمته وأشارت إليه الحركة السلفية، ومن جانب آخر فمصطلح "السلف" يتضمن دلالة واسعة، وإن كانت الحركة قد قصرته على القرون الثلاثة الأولى إلا أن ذلك لم يوضح الدلالة، حيث أنهم قد استبعدوا جماعات كانت في الفترة نفسها لمخالفتها لمفهومهم وآرائهم، وأبقوا على أفراد بعينها، على الرغم من أن لفظ الحديث الذي استشهدوا به هو لفظ شامل عام وليس خاص، ذلك لأن في الأصل "خير أمتي القرن..."، "خير الناس قرني..." ولم يقل "في قرني خير الناس" أو "في قرني من الناس أخيرهم"، وهنا تكمن المعضلة في الجانب المعرفي، كيف يُفهم المصطلح بمعناه العام الشامل والوقائع التاريخية تعارض هذا المفهوم؟ وأيضاً كيف يمكن فهم المصطلح بمعناه الخاص والنص ليس به تخصيص للأفراد؟، ومن جانب آخر الأحاديث الأخرى التي أشارت إلى استحالة علم الخير في أول الأمة أم في آخرها.

إن اتبعنا التفسير القائل بأن المقصود أي السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن سلك مسلكهم، فيتعين علينا أن لا نلتزم بالفترة الزمنية المحصورة في ثلاثة قرون، وذلك لأن مَنْ سلك مسلكهم غير محددين الفترة فقد تصل إلى القرون اللاحقة على الأولى، وبناء عليه لا يكون أهل الحركة السلفية المعاصرة من خير الناس باعتبار أنهم ليسوا من القرون الثلاثة الأولى لأن الحديث يقرر: "خير الناس قرني ثم الثاني ثم الثالث ثم يجيء قوم لا خير فيهم" وفي رواية أخرى "والآخرون لا خير فيهم".

وإن سلمنا بالقرن كله فإن ذلك المفهوم يتناقض مع دلالتين، الأولى ما جاء في نصوص القرآن الكريم، والثانية بالوقائع التاريخية التي حدثت في القرون الثلاثة الأولى بالفعل، وبالنسبة للدلالة الأولى فإن في القرآن نصوص عدة تضع مواصفات للخيرية والأفضلية أغلبها تدور في فلك القيم الأخلاقية كالتقوى والإخلاص والاتباع بالإحسان بمعزل عن الإطار الزمني المحدد وكذلك المكاني، فقد جاء في قوله تعالى: "وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ" —التوبة: ١٥٥، كذلك جاءت نصوص عدة تنتقد أخلاقيات بعض أهل القرن الأول زمن

التنزيل كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾- البقرة: ٨، ﴿وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَاراً﴾- الأحزاب: ١٣.

أما بالنسبة للدلالة الثانية وهي الوقائع التاريخية، فعلى سبيل المثال لا الحصر ما حدث في واقعة الإفك وصراع السلطة في السقيفة قبيل دفن الرسول (ﷺ)، وحروب الردة، ومقتل عمر بن الخطاب (ﷺ) (٢٣هـ)، ومقتل عثمان بن عفان (ﷺ) (٣٥هـ)، والصراع على السلطة بين بني هاشم وبني أمية الذي أفرز حرب الجمل وصفين (٣٦هـ-٣٧هـ) بين عليّ (ﷺ) ومعاوية، وكلا الطرفين من المسلمين وحرب كربلاء (٦١هـ)، وثورة الحجاز (٦٣هـ-٦٤هـ) وحرب الزاب وحكم العباسيين (١٣٢هـ) وصراعهم مع العلويين.

أ-واقعة الإفك:

لم تخرج هذه الواقعة من دائرة زمن الرسول (ﷺ) لأنها وقعت في زمانه أي زمن التنزيل، قال (ﷻ): ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾- النور: ١١، وضمير منكم في الآية عائد على جزء من مكونات المجتمع وثقافته آنذاك، وقام الرسول (ﷺ) وخطب في الناس وقال: أيها الناس ما بال رجال يؤذونني في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً، وما كان يدخل على أهلي إلا معي، فقال سعد بن معاذ الأنصاري: يا رسول الله أنا أعذرك منه - أي من مَنْ آذاك - إن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك، فقام سعد بن عبادة- وهو سيد الخزرج - وقال لسعد: كذبت لعمر الله، لا تقتله ولا تقدر على قتله - الحمية القبائلية واضحة في هذا المقام ضاربة عرض الحائط مضمون العدالة وتحقيقها-، فقام أسيد بن حضير، وهو ابن عم سعد بن معاذ، فقال لسعد بن عبادة: كذبت لعمر الله، لنقتلنه فإنك منافق تجادل عن المنافقين، فتثاور الحيان - الأوس والخزرج - حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله (ﷺ) قائم على المنبر، فلم يزل الرسول (ﷺ) يخفضهم حتى سكتوا وسكت، وظل الحديث عن عائشة (ﷺ) بين الأخذ والرد مدة شهر تقريباً، حتى أنزل الله فيها الوحي يبرئها [١٢].

واقعة أخرى شبيهة بواقعة الإفك، قيلت في حق مارية القبطية في زمن الرسول (ﷺ)، حيث اتهمت مارية القبطية بالفاحشة مع مأبور القبطي وهو قريبها، أهداه المقوقس إلى الرسول (ﷺ)، وقد أظهر الله تعالى براءته بيقين لا شك فيه، فلقد وجد مأبور القبطي مجبوب – خصي–، وبناء على ذلك فهو بريئ مما نُسب إليه ورُمِيَ به وكذلك مارية القبطية [١٣]، إذن لم يكن المجتمع آنذاك مجتمعاً ملائكياً بل كان بشرياً، به ما به من وقائع وأحداث لا تجعله ذا قدسية وعصمة وتمجيد كما صورته لنا الحركة السلفية، لقد كان به الصالح المؤمن، والمسلم العاصي، والمنافق الفاسق، والكافر وهكذا... شرائح متعددة شكلت النسيج الاجتماعي في ذلك القرن والقرون التي تليه.

ب–صراع السلطة في السقيفة:

وبعد موت الرسول (ﷺ) تبلورت إرهاصات الصراع في اجتماع السقيفة – ظلة كانت بالقرب من دار سعد بن عبادة يجتمعون فيها وكانت له الرياسة فيها– الذي دعا إليه الأنصار، حيث بدأ ما كان مخفياً من مطامع على السلطة في الظهور، فعلى الرغم من أن الزعامة كانت شبه غائبة عن تكتل الأنصار، إلا أنه طالب بالسلطة مدفوعاً بموقفه الذي سجلته قبيلتا الأوس والخزرج إلى جانب الرسول (ﷺ) واستقباله في الهجرة، ولكن لم يكن سعد بن عبادة الخزرجي في حجم المنصب الكبير بعد أن أعاقه المرض، وضعف موقفه سواء من جانب الأوس أو من جماعته الخزرج، فلقد كان أسيد بن حضير من أبرز زعماء الأوس ومن منافسي زعيم الخزرج سعد بن عبادة، وكان له تأثير في إضعاف موقف الأخير من خلال ما نُسب إليه، محذراً جماعته الأوس من تأثير الخزرج: "لئن وليتها الخزرج مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم فيها نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر" [١٤].

أتت مقولة أسيد بن حضير هذه كرد فعل لخطبة سعد بن عبادة عندما رشحته قبيلته للإمارة أو الحكم فقال: "يا معشر الأنصار لكم في السابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب أن محمداً (ﷺ) لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن من قومه إلا رجال قليل، وما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يعزوا دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به،

فلما أراد لكم ربكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً وأعطى البعيد المقادة صاغراً داخراً حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه الله وهو عنكم وبكم قرير عين، فاستبدوا بهذا الأمر دون الناس"[١٥].

والصراع القَبَلي واضح في هذا المقام بين الأوس والخزرج، فلقد كانتا دائماً على خلاف فيما بينهما منذ نزولهما المدينة، ولم تتفق كلمتهما على شخص معين لتولي الحكم، فبينما كانت الخزرج تريد أن تؤمر سيدها سعد بن عبادة، لم تبد الأوس ارتياحاً إلى بيعته، بل رأت أن تأمير سعد بن عبادة يؤدي إلى إعلاء شأن الخزرج واستعادة سلطانها القديم، وهي لا تريد أن يكون للخزرج شأن ونفوذ، ساعد على ذلك أن الخطبة التي ألقاها سعد بن عبادة، فلم يكن لها أثر في إقبال قومه على بيعته، حيث تداولوا فيما بينهم في هذا الأمر، ثم قال أحدهم: "فإن أبت مهاجرة قريش وقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلام تنازعوننا في الأمر بعده؟"، فرد عليه بعض الأوس: "فإننا نقول إذن منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً".

توسع النزاع القَبَلي لدخول قريش في المطالبة بالسلطة، فلما وصل نبأ اجتماع الأنصار في سقيفة بني سعدة إلى كبار الصحابة من المهاجرين الذين كان بعضهم بالمسجد يتحدثون عن وفاة رسول الله (ﷺ)، بينما كان البعض الآخر كأبي بكر وعليّ منشغلين بتجهيز رسول الله (ﷺ)، سارع ثلاثة منهم وهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح إلى السقيفة حتى لا يتيحوا للأنصار فرصة لأخذ القرار بشأن السلطة دونهم، وعندما اجتمع هؤلاء بالأنصار دار بينهم حوار عنيف، فنهض أبو بكر وألقى خطبة في الأنصار، فقال: "خص الله للمهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به والمساواة له والصبر معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياهم،... وهم أولياؤه وعشيرته وأحق بهذا الأمر من بعده.... وأنتم يا معشر الأنصار رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتانون بمشورة ولا تقضى عنكم الأمور"[١٦].

وتختلف الروايات في إجماع المسلمين على بيعة أبي بكر، ففي رواية أن المهاجرين تتابعوا على بيعته، نجد في رواية أخرى - الأقرب إلى الواقع - أسماء لمن تخلفوا عن بيعة أبي بكر من المهاجرين والأنصار، ومالوا مع عليّ بن أبي طالب، منهم: العباس بن عبد المطلب، والفضل بن العباس، والزبير بن العوام، وخالد بن سعيد، والمقداد بن عمرو، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأُبيّ بن كعب[١٧].

وفي رواية لتخلف عليّ بن أبي طالب وبني هاشم عن البيعة، جاء فيها: وأما عليّ والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم انصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام، فذهب إليهم عمر في مجموعة فيها أسيد بن حضير وسلمة بن أشيم فقالوا: انطلقوا فبايعوا أبا بكر، فأبوا، فخرج الزبير بالسيف، فقال عمر: عليكم بالرجل فخذوه، فوثب عليه سلمة بن أشيم فأخذ السيف من يده، فضرب به الجدار، وانطلقوا به، فبايع وذهب بنو هاشم وبايعوا[١٨].

لقد لبث عليّ بن أبي طالب (ﷺ) وقتاً غير قصير ممتنعاً عن البيعة، وذلك لأنه كان غاضباً على أبي بكر، كما غضبت عليه السيدة فاطمة الزهراء، لأنه أبى أن يعطيها ما طلبت من ميراث أبيها (ﷺ) في قرية فدك، وقال لها أبو بكر قول الرسول (ﷺ): إنا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة، فقالت له: أفي الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟، أما قال رسول الله (ﷺ): المرء يحفظ في ولده، ثم انصرفت عنه ولم تكلمه حتى ماتت بعد ستة أشهر من وفاة الرسول (ﷺ)، وظلت طوال هذه الفترة لا تبايع أبا بكر[١٩]، وبعد وفاتها ذهب عليّ وبايع أبا بكر وعظم من حقه.

أفرز هذا التنازع اتجاهات مختلفة مع بعضها، كل اتجاه استطاع الحصول على السلطة فترة غير قصيرة في التاريخ الإسلامي، وظل هذا التنازع إلى الآن حيث تبادل الأدوار أشخاص آخرون، ولكن لم يبق إلا تنازع الاتجاهات بهدف السيطرة على الحكم، أنتج تنازع السقيفة اتجاه جسد النزعة الجماعية المعبرة عن مصالح الفئات المتوسطة التي تحسنت أوضاعها المعيشية والاجتماعية بشكل جذري في المجتمع الجديد، وقد مَثل هذا الاتجاه مجموعة نخبوية اتخذت مكانها اللافت في تاريخ الدعوة الإسلامية، من خلال ثقلها

المعنوي وتأثيرها في مسار التطورات في ذلك الحين، وإذا كان عليّ مَنْ توجهت إليه الأنظار في هذا الاتجاه بما في ذلك الاتجاه القرشي اعتقاداً منه بأن الخلافة آيلة إليه، لما كان له من موقع نضالي مبكر إلى جانب الرسول (ﷺ)، إلا أن فريقاً منه كان أكثر مرونة في حركته وإفادة من شروط المرحلة التي اتخذت بعد فتح مكة منحى توفيقياً بغية استكمال وحدة الجماعة التي بدأت في المدينة، وكان عمر القوة الدافعة لهذا الفريق.

ج- حروب الردة:

وهناك صراع آخر نود الإشارة إليه على الرغم من أنه لم يفرز اتجاهاً له صفة الاستمرارية، إلا أنه يعبر عن صراع القبائل اليائسة في الحصول على السلطة فأحبت أن يكون لها سلطة ذاتية بعيدة عن سلطة الخليفة، فالقبائل - معظمها - شعرت بعد وفاة الرسول (ﷺ) بنوع من الانفلات من التزاماتها المادية والمعنوية إزاء دولة المدينة، فجنحت إلى قطع ما وجدت فيه تبعية سياسية من خلال الامتناع عن الزكاة التي رأت فيها ضريبة يدفعها الضعيف المهزوم للقوي المنتصر، وكانت بذلك ثورة القبائل التي تُعد أول صدمة للمجتمع الإسلامي الجديد، وتهديداً لمفهوم الجماعة الذي كان فاتحة منجزات الهجرة إلى المدينة، كما شكلت المجابهة الأولى للخليفة، والتي سُميت بالردة، حيث عَبَّرت عن اضطراب مواقف القبائل وغموض بعضها، بين متنبئ ومرتد وساخط.

هذه القبائل التي كانت ما تزال على البداوة مثل تلك المجاورة للمدينة، وأيضاً التي أخذت نصيبها من الاستقرار، مثل حنيفة في اليمامة، تلك المحطة التجارية المهمة ما بين مكة والخليج، لم تكن غالبيتها متجاوبة مع الإسلام أو منصهرة فيه بصورة فعلية، حيث كان ارتباطها بالإسلام بدأ عملياً في العام التاسع الهجري أو ما عُرف بعام الوفود، كما يعني من هذا المنظور أن المسافة الزمنية بينه وبين عام الردة (١١هـ) لم تكن كافية لإحداث التحول الإيماني الراسخ لدى هذه القبائل، وبالتالي فإنها لم تأخذ الإسلام عن عقيدة، وإنما رضخت له بدافع الاستسلام للأمر الواقع[٢٠].

لقد أثرت التطورات السياسية في المدينة على الوضع القَبَلي في وقت لم تأخذ فيه البيعة لأبي بكر طابعها الشمولي العام، إذ كان لفريق أو أكثر موقف لا ينسجم تماماً مع الطريقة التي تم بها اختيار الخليفة، دون أن يكون لها رأي في هذا الأمر، ومن هذا المنظور،

فإن لحركة الردة أكثر من خلفية، لا تبدو بالضرورة متجانسة، ولكنها تضافرت معاً وأدت إلى تفجير الوضع في عدة بقع من الحجاز وشبه الجزيرة، ويعني ذلك أن الردة كلفظ متداول لا يأخذ بُعده الشمولي لدى مختلف القبائل المتمردة على سيادة المدينة، لأن بعضاً منها كانت تحركه دوافع سياسية أو اقتصادية لم تصب مطلقاً العقيدة، على الرغم من غلبة التفسير الديني عند بعض المؤرخين على هذا التمرد الذي تقنع أحياناً بظاهرة التنبوء[٢١].

ويمكن القول بأن الدوافع تكمن في الاعتراض على نتائج السقيفة أن يكون لذلك صلة ما بالعقيدة، مثل موقف مالك بن نويرة الحنظلي التميمي الذي كان معتمداً من إدارة المدينة على جباية الزكاة لدى قبيلته، ولعل موقف مالك كان منفرداً في جوهره عن مواقف الآخرين من رؤساء القبائل في الصراع على السلطة، حيث كان توقف مالك عن دفع الزكاة أحد مظاهر الاحتجاج على خلافة أبي بكر، فرفض الزكاة يُعد رفضاً للتبعية لقريش، وأيضاً الضرر الذي حل ببعض القبائل لاسيما المقيمة في مراكز تجارية مهمة بعد انتقال الحاضرة في الحجاز إلى المدينة، وتعديل خطوط القوافل، فضلاً عن التهذيب الذي طرأ على المعاملات الاقتصادية في ظل الإسلام[٢٢]، هذا بجانب الحركات التي ادعت النبوة واتخذت صبغة دينية زائفة للحصول على السلطة، بعامة كانت الأحداث السابقة بعد وفاة الرسول (ﷺ) تمثل الإرهاصات التي كونت التيارات المتنازعة على السلطة باسم الخلافة، والتي استمرت بأشكالها المختلفة في حال تنازع وصراع عبر التاريخ الإسلامي.

د-مقتل عمر (٢٣هـ):

تشير الروايات التاريخية إلى حادثة مقتل عمر بن الخطاب (ﷺ) (٢٣هـ)، ومحتواها أن القاتل شخصاً مغموراً غير معروف، وهو خادم للمغيرة بن شعبة، من زعماء ثقيف في الطائف، واسمه أبو لؤلؤة المجوسي، فارسي الأصل، شكى إلى الخليفة عمر بن الخطاب ثقل خراجه، وعن المبلغ فهو لا يتجاوز الدرهمين، وتتابع الرواية مرد الحادثة بغير وضوح وباختلافات في كثير من الأحيان، تارة تشير إلى انتحار المتهم، وتارة أخرى إلى مقتله على يد عبيد الله بن الخليفة، وأيضاً اختلاف في الروايات حول مجلس الستة، فرواية تذهب بعزوف عمر عن تسمية مرشح ما أو حتى هيئة مؤقتة، كما هو الحال في

رواية المسعودي في مروج الذهب، بينما تشير رواية الطبري في تاريخ الأمم إلى أن الخليفة الذي أصيب بست طعنات قاتلة، كان في وضع قد لا يمكنه من تشكيل المجلس، ومع ذلك فإن الخليفة وهو على فراش الموت، يتخطى النزف الشديد والآلام المبرحة بضعة أيام خلالها، حسب الرواية، أن يتناقش بأمر الخلافة مع الصحابة[٢٣].

يشير د. إبراهيم بيضون إلى أن الحادثة كما نقلتها المرويات، تبدو على كثير من الإبهام، ولاسيما وأن حادثة على هذا المستوى تحتاج إلى أدلة ثبوتية مقنعة وليست بالبساطة والسطحية التي عرضتها الروايات المختلفة، ذلك إن إقدام مولى كأبي لؤلؤة من تلقاء نفسه على اغتيال الخليفة، أقوى شخصيات الدولة في حينه، ربما كان خارجاً على القواعد المألوفة، إلا إذا كان مدفوعاً بالجنون، وهو ما لم تشر إليه الروايات التاريخية، وفي هذه الحالة لا تكون ثمة دوافع وجيهة وراء المتهم لاقتحام هذه المغامرة الجريئة، في وقت لا يستطيع أحد ربط هذه القضية بعوامل خارجية مبينة على هوية القاتل الفارسية، ولا ديانته المجوسية، حيث لم يكن للمجوسية من ثقل في صراع أصحاب الأديان.

بناء على ما سبق، فإن في حالة انتفاء الدافع الشخصي الساذج، ومعه الدافع القومي أو الديني الأكثر سذاجة، يبقى الافتراض الواقعي، وهو أن تكون للقضية خلفية سياسية، فقد لا يكون بعيداً عن الاحتمال، وجود مؤامرة محبوكة الخيوط استهدفت الخليفة القوي، كان أبو لؤلؤة أداتها المنفذة، وهو اعتقاد مبني في المقام الأول على رفض الأسباب الهزيلة التي تناقلها المؤرخون التقليديون، والتي تتعارض مع المناخ السياسي غير الودي المحيط بالخليفة في السنوات الأخيرة من عهده.

وإذا كان لهذا الاحتمال القدر الكبير في الموضوعية والعقلانية، فإن الاتهام يتجه إلى الفئة المستفيدة من اغتيال عمر (ﷺ)، وحالة الفتور التي سادت علاقته بها عشية اغتياله، ولعل تصرف عبيد الله بن عمر وما تفوه به من كلمات غير عفوية في أعقاب الحادثة، تعزز هذا الرأي، حيث قال: "لأقتلن رجالاً ممن شاركوا في دم أبي"[٢٤]، والوقع أن الخليفة لم يكن بعيداً عن سخط المتذمرين من بقايا التجار وذوي الثراء الذين وجدوا في شدته عائقاً أمام مصالحهم الفئوية والشخصية، ومن هذا المنظور تعارضت الأهداف والمواقف بين عمر الملتزم بفكرة الدولة وقوانينها حتى التصلب، وبين الاتجاه الآخر والمتحالفين معه

عضوياً أو مرحلياً، وبقية المرتهنين لتراثهم القَبَلي ونزعاتهم الفردية الخاصة، ولعل أبرز مؤشرات الافتراق بين الطرفين، اندماج الخليفة بصورة عفوية في هموم ومعاناة الفئة المتوسطة والفقيرة، خصوصاً الأخيرة الأكثر إفادة من نظام العطاء من بيت المال [٢٥]، فلقد قال في ذلك: "لا أجعل من قاتل رسول الله (ﷺ) كمن قاتل معه" [٢٦].

لعمر بن الخطاب مواقف كثيرة من خلالها يمكن فهم بعض عوامل سخط الاتجاه الذي دبر مكيدة قتله، نكتفي بعرض موقف واحد منها يعبر عن منهجيته السياسية والإدارية، فعندما فُتحت العراق، اختلف الرأي حول التصرف في أرضها، فقد طالب البعض بضرورة توزيع الأرض على الفاتحين باعتبارها من الغنائم، إلا أن عمر رفض ذلك وأبقاها في أيدي أهلها وأخذ الخراج منها [٢٧]، وفي موقفه هذا يكمن جانب أخلاقي وآخر اقتصادي، الأول: عدم اعتبار الفتح الإسلامي سلب ونهب للملكيات الخاصة بالمجتمعات المفتوحة، فهناك فرق بين الفتح وبين الاستعمار والسلب والنهب، فالفتح هو عمل في سبيل الله لنشر التوحيد وليس للسطو على الممتلكات الخاصة باسم الدين والاستفادة الشخصية، ولهذا منع عمر بعبقريته الفذة توزيع الأرض، أما الجانب الاقتصادي فهو استحداث موارد جديدة للدولة سُميت بالخراج، هذه المنهجية كانت ضد فئة اعتبرت الفتوحات مصدراً للثروة الشخصية، فكان من البدهي الشعور بالاستياء ضد الخليفة.

هـ- مقتل عثمان (٣٥هـ):

لقد جرى اختيار عثمان (ﷺ) لخلافة عمر، وهو على الرغم من المكانة التي اتخذها لنفسه بين صفوف التاريخيين في الإسلام، فإن العقبات ربما حالت دون وصوله إلى هذا المنصب لو اتخذت الأمور مساراً مخالفاً لما حدث، جاء عثمان على الخلافة وهو لا يعرف الكثير عن دور القوى الخفية التي مهدت له الطريق، فأصحاب الرأي وجدوا في شخصيته وانتمائه الأموي المدخل إلى تحقيق طموحهم في السلطة والثراء، ذلك أن عثمان كان متقدماً في السن على أقرانه ورقيق المشاعر، ولا يتمتع بصفات القيادة السياسية، مما جعله غير قادر لعدة اعتبارات على سد فراغ سلفه القوي، ولقد أثبت بعد قليل من الوقت بأن أسرته الأموية سرعان ما احتلت المناصب وتوسعت في الثراء، والزعامة الفعلية في هذه الأسرة كانت موزعة بين مروان - بنو العاص- في الحجاز وبين معاوية - بنو حرب- في

الشام، وجدير بالذكر أن علياً قد شعر في مجلس الستة بغربته، لأن التطورات السريعة والخطيرة قد تحولت إلى مسار آخر غير مساره.

كانت الكوفة والبصرة والشام ومصر من أعظم الولايات شأناً، فهي مصدر الثراء. لذلك عنى بها الخليفة عناية خاصة أكثر من عنايته بمكة والطائف واليمن التي وإن كانت تُعد من الولايات المهمة إلا أنها لا تغل للدولة كثيراً من المال، فكان سعيد بن العاص بن أمية والياً على الكوفة (٣٠هـ)، وكانت ولاية الأردن ودمشق قد اجتمعت لمعاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ) في عهد عمر فلما ولِّيَ عثمان الخلافة أقره عليهما، ثم ضم إليه فلسطين وحمص وقنسرين، وجمع له قيادة الأجناد الأربعة، وبذلك أصبح معاوية والياً على بلاد الشام كلها لسنتين من إمارة عثمان.

وليس من شك في أن عثمان بإطلاقه يد معاوية في هذه الولاية مهد له سبيل نقل الخلافة إلى أسرة أبي سفيان وتثبيتها في البيت الأموي. وكان يلي مصر عمرو بن العاص، وقد أبقاه عثمان في ولايته غير أنه لم ينقض العام الأول من خلافته حتى تطلع أقرباؤه إلى هذه الولاية، فعزله وولى بدله عبد الله بن سعد الذي كان أخا عثمان من الرضاعة، وكان من أثر اتباع عثمان هذه السياسة في تعيين ولاته وقصر مناصب الدولة على أقربائه أن قويت المعارضة ضده، وأصبح عليّ وطلحة والزبير في عداد المعارضين لسياسته، وقد أنكر عليّ بن أبي طالب على عثمان إيثارة قرابته وضعفه أمام العمال من أقاربه.

ضاقت معظم القبائل العربية وكذلك أهل الأمصار الإسلامية بقريش لما أصابها من ثراء من وراء الخلافة، حيث كانت أكثر أموال بيت المال كانت تفرض للقريشيين، ولهذا أعلنت معظمها السخط على قريش خاصة بعد أن شهدت انقسامها بين أمويين وهاشميين، وتطور الأمر وحدثت ثورة على خلافة عثمان، وحاصر الثوار بيته ومنعوا عنه الطعام والماء، وحاول عليّ بن أبي طالب وأم حبيبة زوجة رسول الله (ﷺ) أن يدخلا عليه الماء فمنعهما الثوار، ودخلوا عليه وقتلوه بوحشية[٢٨].

ولما بلغ الخبر علياً وطلحة والزبير وسعداً، ودخلوا عليه وأكبوا على جثته يبكونه حتى غشيً على عليّ، وعندما أفاق عنف ولديه لتفريطهما في الدفاع عن عثمان، وكتبت نائلة امرأة عثمان إلى معاوية تصف مقتل عثمان وأرسلت قميصه ملطخا بالدم ممزقاً

والخصلة التي انتُزعت من لحيته، وتألمت السيدة عائشة إذ علمت بمقتله وخرجت باكية تقول: قُتل عثمان رحمه الله فقيل لها: بالأمس تحرضين عليه واليوم تبكينه[٢٩]؟!

و- الصراع السلطوي (بني هاشم - بني أمية):

بعد مقتل عثمان بن عفان (٣٥هـ) تولى عليّ بن أبي طالب الخلافة، وآلت السلطة إلى بني هاشم، ولكن لم تكن بيعة كل من طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام لعليّ بالخلافة بيعة صادقة، والظاهر أنهما أُكرها على ذلك، أرادا من وراء ذلك ولاية، فكان طلحة في ولاية اليمن، والزبير في ولاية العراق، ولم يبايع علياً بعض الصحابة، منهم: عبد الله بن سلام، وصهيب بن سنان، وأسامة بن زيد، والمغيرة بن شعبة، كما أن أهل الشام ردوا بيعة عليّ عندما أرسلها وأبوا أن يبايعوه.

لقد كان معاوية يخطط في ذلك الوقت للظفر بالخلافة والاحتفاظ بها في البيت الأموي، بحسب مشورة ابن عباس لعليّ والتي تتضمن وصف معاوية وأصحابه أنهم أهل دنيا وسلطان، وفي سبيل بقائهم وبقاء السلطة في يد بني أمية، ينددون بمن يعزلهم ويهاجموه ويدعوا عليه، ويقلبوا عليه أهل الأمصار كالشام والعراق، لهذا كان على عليّ أن يبادر بمواجهة معاوية قبل أن يفلت منه زمام المبادرة لهذا فرق عماله على الأمصار، فبعث عثمان بن حنيف على البصرة، وعمارة بن شهاب على الكوفة، وعبيد الله بن عباس على اليمن، وقيس بن سعد على مصر، وسهل بن حنيف على الشام، ولكن فرسان معاوية اعترضوا سهل بن حنيف ولم يمكنوه من الولاية وردوه وعاد إلى المدينة، كما أن طليحة بن خويلد رد عمارة بن شهاب فعاد هو الآخر للمدينة، أراد عليّ بذلك عزل الولاة التابعين لعثمان وتنصيب الولاة التابعين له، ولكن الصراع على السلطة تزعمه معاوية لصالح بني أمية، وهكذا اصطدم عليّ في بداية خلافته بالتيار القَبَلي.

لم يبدأ عليّ بمهاجمة معاوية، بل آثر أن يصطنع الرفق في معالجة الأمور، فكتب إلى معاوية بدمشق كتاباً يمنيه فيه ويَعِده ويطلب منه بيعة أهل الشام، وهذه البيعة في واقع الأمر ليست في يد الشعب أو الرعية، ولكنها كانت في يد معاوية، حيث لا مجال في هذا المقام للشورى، ولا حتى الادعاء بها، تباطأ معاوية عن الإجابة عليه حتى مضت ثلاثة

أشهر، ثم كتب معاوية إليه قائلاً: "من معاوية إلى عليّ..أما بعد، فإنه: ليس بيني وبين قيس عتاب.. غير طعن الكلى وضرب الرقاب"[٣٠].

كان من العسير على عليّ أن يواجه معاوية حيث معه بني أمية وأهل الشام، أما عليّ فكان يفتقد الأنصار، فكتب إلى معاوية يخيره الدخول في الطاعة أو الحرب، فحشد معاوية أتباعه مطالبين بالثأر لمقتل عثمان، والإشارة هنا بها اتهام واضح لبني هاشم من قِبَل الأمويين، فعزم عليّ على غزو الشام وجهز الجيش، وبينما كان في طريقه إلى الشام وصله كتاب يخبره برجوع طلحة والزبير عن بيعتهما له وانضمت إليه عائشة، حيث كانت عائشة أول من طالبت بدم عثمان، على الرغم من أنها كانت من أكثر خصومه عداء له وتحريضا ضده، وفي المربد تم الاشتباك بين أتباع عليّ وأتباع عائشة وطلحة والزبير، وانتهت الاشتباكات بهزيمة أتباع عليّ.

ز- الجمل وصفين (٣٦هـ - ٣٧هـ):

ما كاد عليّ يصل إلى الربذة حتى علم بهزيمة أتباعه على أيدي العثمانية، أي الذين طالبوا بدم عثمان، وهم الحزب الأموي الذي كان يعضده معاوية وأهل الشام فتابع سيره إلى ذي قار وجهز الجيش وعقد الألوية، وعندما بلغ ذلك طلحة والزبير قاما بتعبئة حشودهما، وعز على عليّ أن يقاتل المسلمون بعضهم بعضاً، فأقام ثلاثة أيام ورسله تتردد على أهل البصرة للدعوة إلى الرجوع والطاعة، ولكنهم لم يستجيبوا وأصروا على الحرب، وكانت عائشة في هودجها المحمول على الجمل، وكانت معركة عنيفة انتهت بمصرع طلحة والزبير ورجوع عائشة إلى المدينة، وكانت هذه الموقعة بمثابة مقدمة للصراع الحتمي بين عليّ ومعاوية.

ويمكن القول أن موقعة الجمل عام ٣٦ هـ كانت أيضاً بداية المجابهة بين الاتجاهات والتيارات المختلفة وأبرزهم الاتجاه الأموي والمتعاطفين معه، فضلاً عن قبائل الشام الأكثر بداوة، وبقية المرتبطين مصيرياً بهذا الاتجاه الذي كان في رأيهم الضمانة لمصالحهم الشخصية والقَبلية، كما أسفرت موقعة الجمل عن تحجيم المدينة وإنهاء الدور السياسي للحجاز بعد انتقال عليّ في أعقاب انتصاره إلى الكوفة في العراق واتخاذها مقراً لخلافته القصيرة، مؤثر الابتعاد عن شحناء الحجاز وتطاحن الاتجاهات السياسية، وكان ذلك سبباً

في إنتاج محور جيد للاتجاه المؤيد لعليّ على حساب البصرة التي عاشت في ظل الكوفة زمناً طويلاً، وأيضاً سينتج بعد ذلك فكرة الإمامة والتي سيحاول الشيعة - أتباع عليّ - وضعها بدلاً من لفظة الخلافة، وإن كانت تحمل المضمون نفسه إلا أنها تختلف في المفهوم أو المدلول.

أما عن صفين، فإن بعد سقوط الشام كان يزيد أول عمالها، وعندما تُوفيَّ احتفظ الأمويون بهذا المنصب الذي انتقل إلى أخيه معاوية بصورة شبه وراثية حيث استخلف أخاه معاوية فأقر ذلك عمر[٣١]، وبدأت الشام تأخذ تدريجياً سماتها الأموية بالكثير من الهدوء والذكاء، وهما من صفات واليها الجديد الذي لم يشأ أن يكون على غرار الآخرين من الولاة، مجرد موظف يخضع مباشرة للخلافة ويُعزل متى شاء الخليفة، ذلك الحين لجأ إلى تدعيم وضعه السياسي بإنشاء قوة عسكرية ضاربة، ولقد أعطى هذا النمو المتصاعد في القوة العسكرية حجماً كبيراً لمعاوية وأسرته في الشام، فوظفه في سياسته الداخلية للحفاظ على السلطة في البيت الأموي، مترصداً الفرص المواتية لتحقيق طموحه السلطوي المتوارث والمتأصل فيه.

كانت صفين - المدينة الفراتية القديمة- ساحة الصراع بين الطرفين عام ٣٧هـ، وبعد معارك في صورة مناوشات بين الطرفين، بدأت الحرب وتقدم الموقف العسكري لعليّ - الجبهة العراقية-، وكادت أن تُحسم المعركة لمصلحته لولا التطورات التي أسفرت عن الدعوة إلى التفاوض، بعد أن مُهد لها برفع المصاحف وهي المبادرة التي طرحت شعار التحكيم - أي الاحتكام إلى القرآن- وكانت تلك فكرة عمرو ابن العاص لإنقاذ الجبهة الشامية -جيش معاوية- من الهزيمة، إلا أن علياً حذر من تلك الخدعة التي ستعطي معاوية فرصة لإعادة ترتيب صفوفه، كما أدت إلى الانقسام في جيش عليّ بين مؤيد معارض[٣٢].

وبعامة فقد بدأت الدولة الأموية في التأسيس، والتي اعتمدت على العنصر القومي العربي وعلى الأخص القبائلي وهمشت القوميات الأخرى، على الرغم من إسلامها، وما ذهب إليه المبدأ الإسلامي الذي قال عنه الرسول (ﷺ) "لا فرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى" - أخرجه أحمد في مسنده - والمقصود بالأعجمي القوميات الأخرى غير

العربية، وفي المقابل كان التيار المنهزم - أتباع عليّ - على علم بعدم استطاعتهم بالوقوف أمام دولة بني أمية، فأخذوا طريقاً آخر وهو نشر فكرة الدولة الثيوقراطية القائمة على فكرة الإمامة أو الإمام الذي هو من نسل عليّ، ولهذا الإمام صفات خاصة لكي تحل محل فكرة الخلافة، تلك التي ستكون محوراً للتيار الشيعي.

ح- كربلاء والحكم الأموي (٦١هـ):

أصبحت خطة الشيعة بعد تنازل الحسن بن عليّ عن الخلافة لمعاوية تنحصر في طاعة الإمام من بني عليّ في أمل الخروج لاستعادة السلطة التي آلت إلى معاوية، وظل الحسن على رأس الشيعة حتى تُوفيَّ، فصارت إلى أخيه أبي عبد الله الحسين بن عليّ، وقد اشتدت في أيامه معارضة الشيعة حتى أصبحت ثورة في الكوفة، فلجأ معاوية وولاته إلى قمعها بالعنف، مما أدى إلى انتشار دعوتهم في شرق الدولة الإسلامية بمنهجية (التقية) أي شبه سرية اتقاء بطش الدولة الأموية، وكانت الفئات المؤيدة لعليّ وأبنائه في حركة متزايدة تحت اسم التشيع الذي استمد قضيته وأسمه من مناصرة عليّ وتأييد حقه في السلطة، وكذلك رفض الحكم الوراثي للأمويين.

الطريف في الأمر أن الشيعة يرون في عليّ ونسله أحقية في السلطة، وهذا يعتمد في أساسه على مبدأ الوراثة والدم، وفي الوقت نفسه يرفضون المبدأ الوراثي للأمويين، وبعامة فقد ذهب الحسين للعراق من أجل قيادة الثورة التي قطعت شوطاً من النضج، جاء في النتيجة محصلاً للمرحلة السرية وجهودها المكثفة، وكان الهدف رفض الموافقة على بيعة يزيد بن معاوية بولاية العهد والخلافة، وإقرار الحسين باعتباره إماماً للمسلمين، ولكن عمليات العنف تركت بصماتها على حركة التشيع بعد إعدام اثنين من قادتها الكبار، مسلم بن عقيل (موفد الحسين) وهانئ بن عروة المرادي (من زعماء الكوفة)، وكان الحسين حينذاك ما يزال متابعاً طريقه ومعه مجموعة صغيرة، هي عائلته وبعض خلصائه.

وتوالت الأحداث على الجبهة الأموية كما هو مرسوم لها، ذلك أن الوالي الأموي كان حريصاً على تحدي الحسين والوقوف في طريقه، منتدباً إحدى الفرق الصغيرة ثم أعقبها بفرقة أخرى كبيرة بقيادة عمر بن سعد بن أبي وقاص، ومعها أوامر مشددة بحسم الأمور في كربلاء، حيث عسكر الحسين مع جماعته، تحول الأمر إلى مأساة دموية بين

المسلمين ووصفت بالمجزرة، قُتل فيها الحسين بطريقة وحشية، وانتهت الثورة الكوفية ولكن تبقى الفكر الشيعى المتخذ من مفهوم الإمامة أساساً له، ليصارع الجبهة الأخرى المتخذة من مفهوم الخلافة أساساً لها، وهذا التنازع والصراع هو الذي استمر إلى يومنا هذا.

كانت واقعة كربلاء سيئة الأثر على المسلمين، فقد أنتجت ضروباً من الشقاق والجدال بينهم، كما خلفت شعوراً عدائياً ضد بني أمية، استغله أحفاد العباس فيما بعد لمصلحتهم الشخصية وتقويض دعائم الدولة الأموية، كذلك أدت هذه الواقعة إلى تطور التشيع، إذ كان قبل مقتل الحسين رأياً سياسياً نظرياً، فلما قُتل أصبح عقيدة راسخة في نفوس الشيعة، وظلت الاعتراضات وتحولت في أوقات إلى معارك أخرى بينهم وبين الأمويين، ومثالها عندما طالب الشيعة خلع عبد الملك بن مروان فدارت معركة بينهم، وانتهت بهزيمة الشيعة، ورحلوا إلى الكوفة وظلوا بها إلى أن ثاروا مرة أخرى بزعامة المختار بن أبي عبيد الثقفي.

أعلن المختار برنامجه السياسي بالنيابة عن محمد بن عليّ "ابن الحنفية" الذي أصبح بعد موت أخويه الحسن والحسين - المبدأ الوراثي هنا واضح رغم نقدهم الأساس نفسه للأمويين - على غرار... لنا رؤوف رحيم ولنا شديد العقاب - الزعيم الأبرز في البيت العلوي، زاعماً المختار بأنه يحمل وثيقة بالدعوة له في الكوفة، وهذه الوثيقة في الحقيقة كانت خدعة من المختار، وبعد التغلب على صاحب الشرطة الزبيري، نجح الانقلاب الشيعي في الكوفة بقيادته وتمت السيطرة على الحكم[٣٣].

وعندما استقر المختار في الكوفة استولى على بيت المال ـ وهو الهدف الرئيس للصراعات - وصار يجزل العطاء لأصحابه الذين اشتركوا معه في القتال، وكان لابد من تكثيف الجهد لصد الهجوم الأموي، وهو ما كانت تشجع عليه الحركة الزبيرية التي كانت تراقب تطاحن الطرفين الشيعي والأموي، ودارت المعركة عند نهر الخازر والتي انتهت بهزيمة عسكرية للأمويين، وبعد وقت قصير اتخذ رؤساء القبائل "الأشراف" بعد التجاء غالبيتهم إلى البصرة دوراً تحريضياً لمصلحة ابن الزبير، وانهزم المختار وخرج من قصر الإمارة وقُتل في المعركة التي دارت بينه وبين مصعب بن الزبير.

ط- ثورة الحجاز (٦٣هـ _ ٦٤هـ):

كان الاعتراض على قضية الحكم الوراثي مصحوباً بالتحدي لمؤسس الدولة الأموية، وفي مستهل عهد يزيد كان الاعتراض نفسه مع نزوع إلى الثورة المسلحة، فمنها خرجت حركة الحسين التي انتهت بمأساة دموية، ومنها أيضاً انبثقت حركة ابن الزبير التي اتخذت من مكة أرضيتها الأولى لتنتشر من هناك، استثمر ابن الزبير النقمة المتعاظمة على الخليفة في العراق، والمدينة نفسها كان لها الموقف نفسه، حيث كانت مسرحاً لانتفاضة مسلحة، جاءت محصلة لمخزون مكبوت من الثورة ضد ممارسات السلطتين المركزية والمحلية، مندرجاً ما بين تقييد الحرية الشخصية لأبناء الصحابة والأنصار وبعض الفئات الأخرى من المهاجرين وقريش، وبين الضغط الاقتصادي الذي بلغ ذروته فيما عُرف بمسألة الصوافي(٣٤)، حيث كان الأمويين يسيطرون على أرضي المدينة واستملاكها بأثمان بخسة، والتي كان بها صوافي ـ أي نخل كبير ـ تلك التي اعتبرت من الأسباب المباشرة للانتفاضة والصراع.

بدأ تحرك المعارضة في المدينة بحملة انتقادية صريحة ضد الخليفة، واستهدفت الوالي الأموي عثمان بن محمد بن أبي سفيان الذي وصف بأنه قليل التجربة، وانتهى الأمر إلى قرار بالعصيان الذي تجلى في الهجوم على قصر الأمارة ومنزل مروان بن الحكم شيخ الأمويين في الحجاز، مؤدياً ذلك إلى خروج المدينة من دائرة النفوذ الأموي وإعلان سلطة مؤقتة فيها ولم يلبث الرد على هذه المبادرة، أن جاء الجيش الأموي لقمع ثورة المدينة، وأحكم هذا الجيش الحصار حول المدينة التي قاومت بضراوة متوسلة شتى الطرق الدفاعية لصد الهجوم الأموي، ولكن لم تصمد سوى أيام قليلة أمام ضغط الحصار الشديد والجيش المتفوق.

سقطت الثورة في موقعة الحرة وقُضى عليها، ولكن كان هناك فصل آخر منها في مكة بقيادة عبد الله بن الزبير، حيث اتخذ من الكعبة ملجأ للاعتصام بثورته من الملاحقة الأموية، حيث كانت المقاومة عنيفة تعززها مشاركة بعض الحلفاء من خصوم الحكم الأموي كالخوارج، وبعض الهاربين من المدينة، فضلاً عن الزعيم الشيعي مختار الثقفي، وقرر قائد

الجيش الأموي ضرب الكعبة بالمنجنيق، لكن موت يزيد وارتباك الأسرة الأموية، جاءت لصالح ابن يزيد[٣٥]، فخرج وحركته سالماً من هزيمة عسكرية محققة.

لم تحظ – في ذلك الوقت– خلافة معاوية بن يزيد بالإجماع لدى الأسرة الحاكمة التي كانت تضم بعض المنافسين الأقوياء، الطامحين إلى هذا المنصب، لاسيما جناح بني العاص الذين كانوا في الشام بُعيد طردهم من المدينة، وفي المقابل كان جناح بني حرب (السفيانيون) قد أخذ يتقلص بعد موت يزيد وإخفاق معاوية ابنه، ولكن ثمة قوة سياسية فعالة، كانت قادرة على ترجيح الصراع لمصلحة فريق دون آخر، وهي القبائل اليمنية في الشام التي تزعمها بنو كلب– أخوال يزيد – بقيادة حسان بن مالك، ولقد اختفى معاوية الثاني في ظروف غامضة بعد فترة وجيزة من الحكم، أفرز ذلك أزمة خطيرة، كان البيت السفياني المتضرر الرئيس منها، كما غاب الأخير بدوره عن الواجهة، فاسحاً المجال إلى بيت آخر في الأسرة الأموية، وذلك في إطار النظام الوراثي نفسه، دون أن يطرأ تعديل ما على نهج الدولة العام أو على سياستها القبلية والاقتصادية والاجتماعية.[٣٦]

ي- حرب الزاب (١٣٢هـ):

كما سبق القول(*) أن فساد الأحوال في الدولة الأموية شجع العباسيين على التطلع للسلطة، حيث بدأت الدعوة العباسية على يد محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس، وكان ذلك في حياة أبيه عليّ، وانتقلت رئاسة الدعوة إلى ابنه إبراهيم الملقب بالإمام وانضم إليه أبو مسلم الخرساني، وعندما قبض الأمويون على إبراهيم الإمام أوصى إلي أخيه أبي العباس الذي لُقب بعد توليه الرئاسة بالسفاح لكثرة قتلاه.

كان الغدر والقتل من طبع السفاح كما كان لغيره ممن سبقه، فقد أمن السفاح لأحد كبار الأمويين وطمأنه وأعد له مأدبة وأكرمه ثم قتله، وتكررت الحادثة نفسها أكثر من مرة، وأشهرها مجموع الأمويين الذين دعاهم أبو العباس السفاح وأعطاهم الأمان ثم قتلهم في اليوم نفسه، وبلغ عددهم أكثر من تسعين، حيث أمر بضرب رؤوسهم بأعمدة حديدية حتى يكون الموت بطيئاً[٣٧]، ولما توفيَّ أبو العباس خلفه أبو جعفر الذي لقب

(*) الفصل السابق

بالمنصور، وحين تولى المنصور الخلافة علم أن عمه عبد الله بن عليّ والي الشام ادعى أن العباس جعل الخلافة من بعده لمن انتدب لقتل مروان بن محمد، فبعث إليه المنصور بأبي مسلم الخرساني مع قواته، ودارت بين الفريقين معارك كثيرة بالقرب من نصيبين انتهت بهزيمة عبد الله بن عليّ وأسره، وأعطى المنصور عمه عبد الله الأمان ثم بالطبع لم يف به فقتله عام ١٤٧هـ وكذلك قتل المنصور أبي مسلم الخرساني للانفراد بالسلطة، بالطريقة نفسها، إعطاء الأمان والوعود بالطمأنينة ثم الغدر والقتل[٣٨].

توالت عمليات القتل والصراع على الحكم، كالعادة، وفي عهده -عهد المنصور- هرب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان إلي بلاد الأندلس، وأسس بها الدولة الأموية الثانية، ولم يتسم عبد الرحمن بأمير المؤمنين، بل سُمى بالأمير فقط، وهذه أول بلاد اقتُطعت من الخلافة الكبرى بالمشرق، ومن جانب آخر، نقم العلويون على العباسيين حين تم الأمر لهم، ونابذوهم واعتبروهم مغتصبين للخلافة كالأمويين من قبل.

ك- صراع العلويين والعباسيين:

حينما نقم العلويون على العباسيين حين تولوا الخلافة، التف كثير من العلويين حول محمد بن عبد الله وحببوا إليه فكرة الخروج على أبي العباس، وكان محمد بن عبد الله يرى أنه أحق بالخلافة، وعلى الرغم من اتفاق العباسين -في بادئ الأمر- مع محمد بن عبد الله، إلا أنهم قد نقضوا هذا الاتفاق وعملوا على نقل الحكم إليهم، ومن ثم رأى العلويون أن العباسيين أخذوا الخلافة من غير حق، فامتنعوا عن مباعية أبي العباس، وعندما وُلِّيَ المنصور، اضطهد أهل بيت محمد بن عبد الله وحبسهم، أدى ذلك إلى خروج محمد بن عبد الله على المنصور، وسيطر على المدينة وعزل واليها، وكسر أبواب السجون وأطلق المسجونين بها وكان أكثرهم من العلويين.[٣٩]

صعد محمد بن عبد الله بعد ذلك إلى المنبر وخطب في الناس، مستخدماً -كسابقيه ولاحقيه من جميع التيارات المتصارعة على السلطة- الخطاب الديني ضد الآخر- المنصور- مؤكداً حقه في الخلافة، تبادل الطرفان المكاتبات قبل أن يشتبكا في الحرب، أوضحت هذه المكاتبات ما كان يدور في نفوس العلويين والعباسيين، كتب المنصور أولاً

إلي محمد بن عبد الله يعرض عليه الأمان له ولأسرته، ووعده بأن يعطيه مليوناً من الدراهم -بالطبع من بيت مال المسلمين- في سبيل التنازل عن مطالبته بالخلافة، فكتب إليه محمد رافضاً -لأنه يريد الخلافة وبيت المال كله -ومستعرضاً نسبه وحقه في السلطة، فرد عليه المنصور قائلا: "ولكنكم بنوا ابنته -المقصود فاطمة بنت محمد (ﷺ)- وإنها لقرابة قريبة، ولكنها لا تجوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة"، وأشار في نهاية خطابه إلي أحقية العباس وولده بالخلافة[٤٠]، ويلاحظ هنا، أن السلطة تُعامل وكأنها تركة، والوسيلة للوصول إليها ليس بالعمل التنموي أو الكفاءة، ولكنها بالتباهي والتفاخر بالنسب، وأيضاً الخطاب الديني، وهذا النمط ظل إلي الآن ولكنه تصارع مع نمط أفكار القومية في العصر الحديث.

أصبح لا مفر من الحرب، فأعد المنصور جيشاً لإخضاع محمد بن عبد الله الذي تأهب لهذه الحرب وحفر خندقاً حول المدينة، ودارت بين الفرقتين معركة، قُتل فيها محمد بن عبد الله، وتم القبض على أتباعه وصلبهم العباسيون، وحاول أن ينتقم إبراهيم بن عبد الله أخو محمد، فخرج إلي البصرة وانضم إليه كثير من الزيدية والمعتزلة، واستولى على البصرة ثم زحف بجيشه وتوجه إلي الكوفة، ودارت المعركة مع جيش المنصور، وانتهت بهزيمة إبراهيم وقُتل، وأصبح يُعرف بقتيل باخمري نسبة إلي مكان المعركة عام ١٤٥هـ، كما قُتل الكثير من أفراد آل البيت العلوي.

استمر النزاع بين العباسيين والعلويين طوال العصر العباسي الأول حتى أصبح معظم التاريخ يحتوي على وقائع ذلك النزاع، وعلى الرغم مما أصاب العلويين على يد العباسيين، فإنهم لم يعدلوا عن اعتقادهم الراسخ بأحقيتهم بالخلافة، وكان أكثر العلويين خطراً على العباسين هو إدريس بن عبد الله الذي فر إلى مصر، ومنها توجه إلى بلاد المغرب الأقصى، حيث اتخذ بلدة وليلة بإقليم طنجة مقراً لدعوته عام ١٧٢هـ، فالتف حوله البربر، وأقام هناك خلافة علوية، وتخلص منه الرشيد عن طريق دس السم له فمات عام ١٨٥هـ، وإليه تنسب دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى، إلا أن الخلاف قد دب بينهم في عهد الرشيد وما بعده، إذ وشى إلا بعض منهم بموسى الكاظم وحُبس وقُتل[٤١].

رأى العلويين في النصف الثاني من القرن الثالث أن ينظموا صفوفهم ويمهدوا لقلب الدولة العباسية بالدعوة لها فسنوا لذلك نظاماً خاصاً عُرف بالدعوة، ساروا في ذلك على أثر الدعوة العباسية، إلا أنهم صبغوها بالصبغة الدينية كمقدمات وأسس، وبعثوا دعاتهم إلى جميع الأقاليم الإسلامية غرباً وشرقاً، وعندما تهيأ لهم الأمر أهبوا نار الثورة والاضطراب بشكل كبير على يد القرامطة، فشتتوا جوانب الدولة، وحالوا بينها وبين العمل الذي يمكنها من القضاء عليهم، فقام على أثرهم الفاطميون بأفريقيا، واستولوا عليها وعلى الجزائر والمغرب الأقصى، ثم مدوا سلطانهم على مصر وسوريا والحجاز واليمن وشواطئ الفرات.

نستنتج مما سبق أن مصطلح "السلف" ذا مفهوم واسع متداخل الموضوعات لا يتسم بالمعيار الدقيق، ذلك لأن عملية الاختيار والانتقاء من داخل أحداث ثلاثة قرون إنما تخضع للأهواء، خاصة الحركات الدينية المختلفة، تنتقي كل حركة ما يفيد أهدافها السلطوية، ومن جانب آخر فإن مصطلح (التيار السلفي) يحل محل (الإسلام السني) بحجة أن السلف قد أخذوا من القرآن والسنة، وبهذا يصبح مصطلح (سلفي) بدلاً من (مسلم) ومع مرور الزمن ينعكس الوضع الصحيح من حيث أن الإسلام هو الأصل وآراء السلف هي الفرع إلى أن السلف أو السلفي هو الأصل والمرجع، ويذهب لفظ "مسلم" طي النسيان لأن الإسلام قد تحول إلى: "وهابي"، "إخواني"، "سلفي"، "صوفي"، "سني"، "شيعي"........وهكذا.

أما عن النهج فالحركة السلفية تحاول جاهدة نمذجة القرون الأولى وتطبيقها في العصر الحالي، مقدمة هذا النموذج في صورة ملائكية نازعة منها مكونات النفس الإنسانية، على الرغم من أن مجتمع القرن الأول وما تلاه لم يخرج يوماً ما عن كونه مجتمعاً إنسانياً يتنازعه ما ينازع أي مجتمع إنساني من دوافع الخير والشر، الصدق والكذب، الأمانة والخيانة، العدل والظلم، لم تنتقل قط هذه المجتمعات من الدائرة البشرية إلى الدائرة الملائكية.

إن القرآن الكريم بمواعظه وتشريعاته وحدوده يؤكد هذه الحقيقة، فالتوجيه دائماً نحو السمو الإنساني والعمل بالقيم الأخلاقية، أما حجم الاستجابة والتحول إنما يخضع للنسبية الفردية والجماعية، وتصوير الأمر على غير حقيقته خديعة لعقول الناس

والخديعة في حكم الشرع من المحرمات، وكذلك تقديس البشر والمجتمع بهدف تقديس الأنا الحالية الآخذة من سلطة التراث الحاكمة على الآن في جميع مجالاته.

أصبحت المعادلة في تلك المنهجية تتحدد وفق معيار ودرجة الأخذ من الماضي، فالشخص الذي يتحلى بزي الماضي الناطق بالتركيب البنيوي التراثي هو الشخص المقدس الذي يجب على الآخرين طاعته طاعة عمياء، بصرف النظر عن جوهر ومصداقية الأفعال، فهو الآتي من التراث لإصلاح الحاضر، ومن يخالف تلك المعادلة يُتهم بالعصيان والكفر والاتهامات كثيرة، لأنه خالف الغلاف المقدس المقدم له من الحركة السلفية في الإطار المثالي النموذجي التاريخي، ذلك الغلاف المتضمن مفاهيم وتأويلات السلف، ضاربة عرض الحائط تحديات الحاضر وتغيراته وتطلعات المستقبل.

عن طريق تلك المعادلة يصبح القائم على رأس الهيكل التنظيمي للحركة مقدساً في شخصه وآرائه لأنه يمثل النموذج المقدس في الزمن الحاضر، والفرد الذي يتبعه ويتبع تعليماته وأوامره دون تردد أو مناقشة أو تفكير، هو المؤمن السائر في الطريق الحق أي طريق السلف، أما الفرد الذي يناقش ويُدخل العقل والعلم والفكر في تعليمات القائم عل رأس الحركة، فهو الفرد الكافر العاصي الفاسق السائر في طريق الضلال.

وحقيقة الأمر أن نهج النمذجة، والتكفير ورمي التهم والطاعة العمياء يؤدي إلى سلطة مطلقة على الأتباع، وكلما اتسعت دائرة الأتباع اتسعت بالضرورة الدائرة السلطوية وهذا هو الهدف الحقيقي، ليس الدين أو السلف الصالح أو إصلاح وتنمية المجتمع، بل السلطة والمال والصلة الجدلية النفعية بينها، أي توظيف الدين والتراث لصالح الحركة وأهدافها السلطوية.

٣- مجالات الحركة السلفية:

من البدهي أن يعتمد أي تنظيم يهدف إلى السلطة على أساسين الأول: الأساس التنظيمي الأيديولوجي بصرف النظر عن مصداقية الفكر أو صحة مطابقته للواقع ونتائجه، والثاني: الأساس الجبري أو القهري المتبلور في مفهوم القوة المادية (العسكرية)، من هذا المنطلق يمكن الحديث عن مجالين لحركة واحدة ذات مضمون واحد وهدف واحد، كل مجال يختص بطريق مختلف عن الآخر يلتقيان في المنطلق والهدف، وليس

بالضرورة أن تكون نشأة المجالين في فترة زمنية واحدة، فالأغلب سبق الجانب التنظيري على جانب القوة المادية في الفترة الزمنية، وهذا السبق يختلف في قصر أو طول مدته من حركة إلى أخرى تبعاً لظروف العصر والتحديات المقابلة، وهذا ينطبق على الحركات الدينية التي تقوم على توظيف الدين بهدف سلطوي، وبالتالي على الحركات الإسلامية ويتبع ذلك الحركة السلفية من حيث جانبيها التنظيري والجهادي، ومن الخطأ أن يتحدث الباحثون عن حركتين سلفيتين بل هو تيار واحد ذا مجال تنظيري والآخر جهادي.

أ. المجال التنظيري (بين قشور الأمور وحالة الفصام):

تتبلور مهمة القائمين على هذا المجال في الحركة السلفية على صياغة الجانب الأيديولوجي التنظيري وإصدار الفتاوى التي تكون غالباً في قشور الأمور وكذلك الرد على الخصوم، ويتصف هذا الجانب بحالة الفصام الفكري أي الانفصال عن الواقع، وإذا تطرقنا للجانب الفكري نجدهم يشيرون إلى أن اعتمادهم على المصادر التالية:أولاً: القرآن الكريم وتتم الاستعانة على فهمه وتفسيره بالعلوم المساعدة على ذلك، كعلوم اللغة العربية، والعلم بالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وبيان السور من حيث الملكية والمدنية، ونحو ذلك من العلوم، ثانياً: السنة النبوية وهي كل ما صححه علماء الحديث عن النبي (ﷺ) من الأقوال والأفعال، ولا يشترطون أن يكون الحديث متواتراً، بل هم يعملون بالمتواتر والآحاد، ثالثاً: الإجماع وهو اتفاق جميع رجال الدين المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور على حكم شرعي، رابعاً: القياس وهو حجة سواء أكان قياساً جلياً (حجة قطعية) أو خفياً (حجة ظنية)، وخالفهم أتباع المذهب الظاهري فأخذوا بالقياس الجلي دون الخفي.

ويمكن أن نتساءل: إن كان أساس السلفية يقوم على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإجماع الفقهاء والاجتهاد الصحيح، فما الفارق إذن بينهم وبين باقي المسلمين؟ إن جميع المسلمين يؤمنون بالقرآن والسنة وإجماع فقهاء الأمة، فلماذا تحاول الحركة السلفية التفرقة بينها وبين المسلمين الآخرين؟ لماذا تسمو بنفسها وتُعلي شأنها على الآخرين؟ ألم يقل الله عز وجل الله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾-

الأنعام: ١٥٩، ولفظة "شيعاً بمعنى فرقاً وليس المذهب الشيعي المعروف، بل يقع المعنى على النهي عن الفُرقة وتكوين الحركات والفرق حتى لا يتشتت المسلمون، ألم يقل الله عز وجب: " وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ "؟-آل عمران: ١٠٥، وهو المعنى نفسه في الآية السابقة، ألم يقل الله عز وجل: " فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى "؟-النجم: ٣٢، ألم يقل الله عز وجل: " أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ "؟ - البقرة: ٨٥، إذن لماذا يزكي السلفيون أنفسهم ويرفعونها قدراً عند الله على الآخرين والله تعالى ينهي عن تزكية النفس؟، هل لمجرد إطلاق اللحية ولبس الجلباب القصير يكون الشخص أفضل عند الله من غيره؟ إن كان المسلم الآخر يؤمن بالأركان الخمسة ويعمل بها، فالفرق لا يكون إلا في إطلاق اللحية والجلباب القصير، فهل هذا هو معيار الأفضلية، مع ملاحظة أن حديث النهي عن الجلباب الطويل قد ورد بهدف النهي عن الخيلاء وأجازه الرسول (ﷺ) لأبي بكر لأنه ليس بصاحب خيلاء. (*)

يتخذ المجال التنظيري لهذا التيار منهجاً يتصف بالعداء ضد الآخر مهما كان هذا الآخر مسلماً أم غيره، لأنه يقوم على طريقة تفكير دوجماطيقية، حيث يزعم التيار امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل كامل، وبالتالي فإن الآراء الصادرة عنه غير قابلة للنقاش ولا التغيير، حتى وإن تغيرت الظروف التاريخية أو السياقات المكانية والاجتماعية، يخلط هذا التيار بين آرائه وبين وقدسية النص الأصلي "القرآن الكريم والسنة الصحيحة" فيسحب قدسية الدين على آرائه، كما يجعل هذا المنهج تخطئة فهم المسلم الآخر للدين أساساً ومنطلقاً له، من خلال تقديس فهم وآراء التيار نفسه وكأنها ركن من الدين.

وعادة تنصب الآراء على قشور الأمور بصرف النظر عن صحتها من الجانب الشرعي وعن درجة معقوليتها، فغالباً ما تأتي في صورة اللامعقول في زمن المعقول، وتتصف بانعدام رؤية الواقع، وتناقضاتها واضحة، لأن الهدف منها ليس الدين بل جمع أكبر قدر من الأتباع لتوسيع دائرة السلطة وتقويتها وكذلك صد آراء الآخر المخالفة واتهامه بالفسق أو المعصية أو الكفر، وعلى سبيل المثال ما يحدث الآن في المجتمعات

(*) ورد الحديث عنه في الفصل الثاني عن رمزية الزي.

العربية. وعلى الأخص المجتمعات التي حدثت فيها الثورات الحالية، حيث اتجه هذا التيار إلى تديين الانتخابات ووضعها في قالب حكم الحلال والحرام، فالذي يعطي صوته إلى المرشح السلفي فهو حلال وخلافه حرام، والذي يشكو أو يعارض نتائج قرارات هذا التيار فهو حرام، وبناء عليه فإن التأييد المطلق الأعمى، هو الإيمان ذاته.

جانب آخر يقع على عاتق المجال التنظيري لهذا التيار، ألا وهو تبرير المتناقضات الواضحة في آرائهم، حيث يعلن عن فتوى بتحريم موضوع ما وفي الوقت ذاته يعلن شخص آخر من التيار نفسه عن تحليل الموضوع الذي حرمه الأول، وعادة يبرر البعض منهم هذه المتناقضات بمقولة "اختلاف أمتي رحمة" ويسوقونها مساق الحديث النبوي على الرغم من إجماع المحدثين على أنها مقولة وليست بحديث، قال الألباني في السلسة الضعيفة: لا أصل له، وقد جاهد المحدثون أن يقفوا على سند فلم يجدوا، وقال فيه ابن حزم: باطل مكذوب، والبعض الآخر يلجأ إلى اتهام من يكشف هذه المتناقضات بالمعصية أو الفسق، ومعظم الأحوال إلى الشتائم ورمي المحصنات عن طريق الإعلام في الفضائيات ومواقع التواصل الاجتماعي كما هو موجود في الحياة اليومية الآن.

ب. المجال الجهادي:

الجهاد في اللغة العربية يعني بذل الجهد والوسع والطاقة، وفي القرآن والسنة يتسع معنى الجهاد فيشمل مجالات الحياة ونواحيها، وله معنى خاص وهو القتال في ساحة الحرب لدفع العدوان، وفي المعنى الأعم والأشمل يقول عز وجل: "فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً" - الفرقان:٥٢، أي بالقرآن عن طريق الدعوة والبيان بالحجة والبرهان، وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ" - التوبة: ٧٣، وفي هذه الآية ليس المراد بجهاد المنافقين القتال، لأن المنافقين يظهرون الإسلام، والنبي ﷺ لم يقاتلهم بل عاملهم بظواهرهم، وحتى مَنْ انكشف كفره منهم كعبد الله بن أُبي بن سلول لم يقتله الرسولﷺ، وجهاد المنافقين بناء على ذلك يكون بالوسائل الأخرى، مثل كشف أسرارهم ودواخلهم وأهدافهم الخبيثة وتحذير المجتمع منهم.

كما يدخل في مفهوم الجهاد رعاية الوالدين والساعي على الأرملة والمسكين والحج وجهاد النفس من النزوات والرغبات المحرمة، جاء رجل إلى الرسول(ﷺ) فقال: أجاهد؟

قال (ﷺ): ألك أبوان؟، قال: نعم، قال(ﷺ): ففيهما فجاهد"[٤٢]، ولقد سمى النبي (ﷺ) الكثير من الأعمال الصالحة جهاداً، وجعلها بمنزلة الجهاد، قال (ﷺ): "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله"[٤٣]، وقوله (ﷺ): "جهادكن الحج"[٤٤] وقوله (ﷺ): "المجاهد من جاهد نفسه"[٤٥]، وهذا يوضح مدى اتساع دائرة الجهاد، ولا تقتصر الدلالة على النظرة الضيقة المحصورة في القتال.

أما الجلاء بمعنى القتال فهو فرض كفاية، أي إذا قام به من يكفي من المسلمين سقط الإثم عن الباقين، وهو بالمعنى الحديث منحصر في مؤسسة الجيش التي تقع على عاتقها مهمة الدفاع عن أرض الوطن ضد الغزاة، ويكون الجهاد فرض عين في بعض الحالات، منها: إذا حضر المسلم القتال والتقى الزحفان وتقابل الصفان، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ {١٥} وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ" – الأنفال:١٦،١٥، ومنها إذا حضر العدو بلداً من بلدان المسلمين تعين على أهل البلاد قتاله وطرده منها، ويلزم المسلمين أن ينصروا ذلك البلد إذا عجز أهله عن إخراج العدو المستعمر، قال عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ" – التوبة:١٢٣.

والحكمة من مشروعية الجهاد تتبلور في إعلاء كلمة الله تعالى ونصر المظلومين ورد العدوان وحفظ السلام، يقول عز وجل: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" – الأنفال:٣٩، وفي نصر المظلومين يقول تعالى: "وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً" – النساء:٧٥، وفي رد العدوان وحفظ السلام يقول تعالى: "الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ" – البقرة:١٩٤، وقوله تعالى "وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ" – الأنفال:٦.

ومعنى ما سبق أن الجهاد بمفهوم القتال منصب على الأعداء المستعمرين كدفاع عن الحق ومقاومة المعتدي وليس ضد المسلمين، ولا يكون دوافعه الحقد والانتقام والاعتداء على العُزَّل المدنيين، والرسول في فتح مكة كان أسوة وقدوة لرقيّ الأخلاق الحميدة، فلم يقاتل امرأة أو طفلاً أو أعزلاً رغم كفرهم بل أعطاهم الأمان، ونبه على المسلمين أن لا يتلفوا زرعاً ولا يهدموا بيتاً ولا يقتلوا طفلاً أو امرأة أو أعزلاً، فمن دخل داره فهو آمن عملاً بقوله تعالى: "لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" – البقرة:٢٥٦، وأيضاً قوله تعالى: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" – آل عمران:١٥٩.

وهذا المعنى يجعل من الإسلام دين سلام ومحبة وتسامح وسماحة ويسر لا عسر بين أفراد المجتمع بجميع مذاهبهم وأديانهم، ليس بين المسلمين وحسب ولكن بين المسلم وغير المسلم كما قال تعالى: "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ" – فصلت:٣٤، كما أكد الله عز وجل على ذلك في قوله: "فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىَ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمُ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" – المائدة:١٣، وليس هناك دليل أوضح لقيمة العفو والمغفرة في السلام من أن الله تعالى قد ذكر هذه القيم الأخلاقية ومعانيها في الكثير من الآيات، منها: "الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاء وَالضَّرَّاء وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ"– آل عمران: ١٣٤.

والأحاديث النبوية التي تدعوا إلى قيم السلام والعفو والتواضع كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر: يقول (ﷺ) "إن موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام"، وأيضاً: "ما نقص مال من صدقة وما زاد الله رجلاً يعفو إلا عزاً، وما من أحد تواضع لله إلا رفعه الله"، وأيضاً: "اصنع المعروف في أهله وفي غير أهله، فإن أصبت أهله فهو أهله، وإن لم تصب أهله فأنت أهله"، ولقد قال الرسول (ﷺ) إلى عقبة: "يا عقبة ألا أخبرك بأفضل أخلاق أهل الدنيا والآخرة؟، تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك".

ومعنى ما سبق أن مفهوم الجهادية بالدلالة القتالية مفهوم مقيد ومشروط، ولابد أن يُفهم من خلال الآيات والأحاديث التي تدعوا إلى القتال يوم المعركة، والآيات والأحاديث التي تدعوا إلى عدم الإكراه في الدين وإلى العفو، ذلك لأن مفهوم الجهاد القتالي إذ لم يكن مقيداً ومشروطاً ومنوطاً إلى المؤسسة الرسمية للمجتمع (الجيش)، سيؤدي ذلك إلى العدوان والفوضى والتقييمات الشخصية الفردية والعنف والإرهاب، وهو الأمر الذي يرفضه ويتبرأ منه الإسلام، وكذلك مفهوم العفو والتسامح هو أيضاً يُعد مفهوماً مقيداً مشروطاً، وإن لم يكن كذلك لأدى إلى الضعف والهوان، وبهذا تكمن الدلالة في الوسط العدل كما قال عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾- البقرة: ١٤٣، وهو وسط بين طرفين إفراط وتفريط كليهما رذيلة، وهو وسط غير حسابي والذي يحدده المؤسسات الرسمية للدولة وليس جماعة أو أفراد من ذوات أنفسهم.

وإن كان المفهوم الإسلامي الصحيح للجهاد القتالي مقيداً ومشروطاً ومنوطاً إلى المؤسسة الرسمية للمجتمع، إلا أن هناك أفراد وجماعات قد ظهروا حديثاً وخلطوا المفهوم الصحيح بمفاهيمهم الخاصة لصالح أهدافهم الشخصية، وحملوا فكرة الجهاد المسلح ضد المجتمع والحكومات القائمة في المجتمعات العربية الإسلامية، وحملوا فكراً محدداً يقوم على مبادئ الحاكمية وقواعد الولاء والبراء، ولم يكن ذلك تجاه الحكومات بل تجاه جميع من خالفهم في الرأي ولم يدخل تحت مظلة أيديولوجيتهم سواء أكان مسلماً أم غيره، وسُميت تلك الجماعات بالسلفية الجهادية، وهو مصطلح أُطلق في الثمانينيات من القرن العشرين الميلادي على بعض الجماعات التي تتبني الجهاد منهجاً للتغيير.

يعتبر تيار السلفية الجهادية نفسه تياراً مطبقاً للشريعة الإسلامية المتمثلة في العقيدة وفقه الجهاد والسياسة الشرعية، بالرغم من عدم وجود نظام سياسي محدد في الإسلام وفكرة الخلافة كانت من نتائج الوقائع التاريخية وليست ركناً من أركان الدين،(*) والأحكام الإسلامية الموجودة بالقرآن الكريم أحكام قضائية، ومطبقة في القضاء في مجال الأحوال الشخصية عدا حد السرقة ورمي المحصنات والزنا، فمن المفترض أن يكون الخلاف في الأحكام القضائية وليس مسحوباً على الجانب السلطوي السياسي، فالخلاف

(*) تم توضيح ذلك في الفصل الثالث.

جزئي غير كلي، وعلى أية حال فالواقع الحالي أثبت الهدف الأساسي، ألا وهو الوصول للسلطة.

ومصطلح السلفية الجهادية مثبت في الأدبيات الجهادية للذين يحملون لواء هذا الخط الفكري ويمثلونه في أعلى مستوى تنظيري، مثل أبو محمد المقديسي وعبد القادر عبد العزيز، وأبو قتادة الفلسطيني، وأبو مصعب السوري، وأيمن الظواهري، وإن كانت صياغاته قد تمت في مصر في الستينات على يد سيد قطب بعد انقلابه الفكري المعروف في الخمسينات في ظل مسارات الصراع بين الإخوان وعبد الناصر من جهة، وتحت تأثير كتابات أبي الأعلى المودودي خاصة كتابه المصطلحات الأربعة في القرآن التي اطلع عليها في السجن من جهة ثانية، ثم تبلورت هذه الصياغات في السبعينات مع صالح سرية في رسالة الإيمان عام ١٩٧٣م ومحمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة أواخر عام ١٩٨٠م، ثم كتابات شيوخ التنظيميين الجهاديين الأساسيين في مصر خلال تلك الفترة: مثل كتابات الجماعة الإسلامية وبالتحديد ميثاق العمل الإسلامي الصادر عام ١٩٨٤م والذي شارك في كتابته عاصم عبد الماجد وعصام الدين دربالة وناجح إبراهيم، وجماعة الجهاد: كتابات أمير الجماعة ومنظرها الأساسي من عام ١٩٨٧م إلى عام ١٩٩٣م الدكتور فضل عبد القادر عبد العزيز، ومن ناحية أخرى ساهم عبد الله عزام من موقعه في أفغانستان في التأصيل لبعض الأساسيات الفكرية التي تقوم عليها السلفية الجهادية، إذ يقرر رضوان السيد أن عزام هو أول من استخدم هذا المصطلح عام ١٩٨٧م بغرض توحيد صفوف السلفيين العرب وغير العرب في أفغانستان.

بينما يتخذ آخرون موقف سلبي صارم من مصطلح السلفية الجهادية مثل عبد الإله الحسيني الجزائري في رسالة الردم لمصطلح السلفية الجهادية لما فيه من الهدم وأيضاً محمد الفزازي، ومنهم من يرفض هذه التسمية ويرى أن فيها فتنة مثل عبد الله بن ثاني في مقاله تحرير مصطلح السلفية الجهادية، وبعامة تعرض التيار السلفي للانقسام الفكري والتنظيمي، بحيث نشأت اتجاهات سلفية عدة اختلفت فيما بينها حول الموقف من قضايا فكرية كالحاكمية والجهاد والعمل السياسي والموقف من الحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أبرز جماعات السلفية الجهادية: جماعة جند أنصار الإسلام في العراق وأميرها نجم الدين فرج، وجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر وانضمت إلى تنظيم القاعدة وأصبحت جزءاً من تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، والجماعة المغربية المقاتلة في المغرب، انضمت أيضاً إلى تنظيم القاعدة، والجماعة الليبية المقاتلة، وجماعة دولة العراق الإسلامية بالعراق، وانضمت إلى تنظيم القاعدة وأصبحت جزءاً منه في بلاد الرافدين، وجماعة جند أنصار الله جلجلت في رفح، وجماعة شباب المجاهدين بالصومال، وكذلك الجماعة الإسلامية وجماعة تنظيم الجهاد وجماعة التوحيد والجهاد بمصر، كما أن هناك بعض الجماعات الصغيرة التي تظهر أحياناً وتندمج أحياناً في جماعات أخرى وعلى سبيل المثال جماعة التكفير والهجرة بمصر.

ثانياً: الوهابية بين السياسة والصبغة الدينية:

تُنسب الوهابية إلى محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ - ١٧٩١م)، تلك الدعوة المذهبية قد قامت في منطقة نجد وسط شبه الجزيرة العربية، والتسمية بحد ذاتها يرفضها الوهابيون لاعتقادهم أنها دعوة دينية وليست حركة سياسية على الرغم من تحالفها مع محمد بن سعود وحروبها ضد العثمانيين، ويرون أن محمد بن عبد الوهاب لم يبتدع مذهباً جديداً لكنه كان يدعو إلى ما كان عليه الصحابة والأئمة الأربعة من اتباع كتاب القرآن وسنة رسول الله في الإسلام، لذا فإنهم يفضلون تسميتهم بالدعوة السلفية نسبة للسلف الصالح، أو اسم أهل السنة والجماعة باعتبارهم الفرقة أو المذهب الوحيد الممثل لأهل السنة، والباقي هلكى وضلال.

يرون أن دعوتهم هي دعوة للعودة إلى الكتاب والسنة، وليس لها منهج أو طريق سواهما، وهي دعوة للجهاد في سبيل الله لإخراج الناس من ظلمات الشرك وعبادة القبور وموالاة المشركين، لذا هي دعوة لأن لا يُدعى إلا الله ولا يستغاث إلا بالله ولا يُذبح إلا لله، وفقه هذه الدعوة هو الفقه الحنبلي، ومتى كان الحق مع الشافعي أو المالكي أو الحنفي، فالرجوع إلى الحق بدليله، ولا يبتُعد ذلك عن جانب الحكم والحاكمية لأن الذي لا يحكم بالكتاب والسنة يجب الكفر به، من هذا المنطلق يشيرون إلى أنها دعوة التوحيد الخالص ونبذ الشرك بأنواعه[٤٦].

من الجدير بالذكر أن مصطلح أهل السنة والجماعة الذي يتضمن ما كان عليه السلف من مفاهيم وسلوكيات، تحاول كل الفرق والمذاهب أن تنسب نفسها إليه، فالوهابية تحاول الانتساب لمنهج السلف، وكذلك السلفية والصوفية والفرق الكلامية كالأشاعرة والماتريدية وأيضاً الإخوان والجماعات التكفيرية، وذلك لتدعيم آرائهم ومواقفهم ونزاعاتهم وصراعاتهم الداخلية والخارجية- أعني بالخارجية الفرق والحركات الأخرى -، ومصطلح الوهابية هو المُستخدم من قِبَل معارضيهم الذين يرفضون نسبتهم إلى السلف، وهؤلاء من السلفية أنفسهم لتفرقتهم عن الوهابية الموجودة بالمملكة العربية السعودية الآن.

أول ما بدأت هذه الحركة كانت في العيينة حيث منشأ محمد بن عبد الوهاب، فبدأ بالإنكار على ما رآه سائداً في زمانه كالتبرك بالقبور، فعمد إلى التحذير من تلك الأعمال وحَكَم بالكفر على مرتكبيها، وعمل على تدميرها حتى أنه كان مستَعداً للقتال من أجل ذلك، وفي عام ١١٥٧هـ - ١٧٤٤م، تحالف مع أمير نجد محمد بن سعود "مؤسس الدولة السعودية الأولى" في بلدة الدرعية على شبه حلف ديني سياسي، فبايع محمد بن عبد الوهاب الأمير على السمع والطاعة، وبايعه الأمير على نشر دعوته إذا استتب الأمر له، واشترط محمد بن سعود في مبايعته لابن عبد الوهاب أن لا يعترضه فيما يأخذه من أهل الدرعية مثل الذي كان يأخذه رؤساء البلدان المختلفة على رعاياهم "أي الضرائب والجبايات" فأجابه محمد بن عبد الوهاب على ذلك رجاء أن يخلف الله عليه من الغنيمة أكثر من ذلك[٤٧].

صارت الدرعية حينئذ مركزاً لأتباع محمد بن عبد الوهاب، وبعد أن استقر الأمر له أمر أتباعه بما سماه الجهاد، فحض الناس على قتال المسلمين الآخرين بحجة أنهم ابتعدوا عن الدين الإسلامي الأصلي فاستحقوا حكم الكفر عليه، فشن سلسلة من الحروب تحت اسم "غزوات" وصادروا فيها أموال خصومهم تحت اسم "الغنائم" وخسر العديد من المسلمين أرواحهم نتيجة هذه الحروب، والكثير من المسلمين أعدوا ذلك خروجاً على الخلافة الإسلامية التي كانت تحت حكم العثمانيين حينئذ، بينما اعتبرها الوهابية إقامة لدولة التوحيد والعقيدة الإسلامية الصحيحة، وتطهيراً لأمة الإسلام من الشرك.

إن الكثير من مفكـري الـسنة رأوا في اتهـام بـن عبـد الوهـاب ومريديـه للآخـرين بالشرك مواصلة لطريقة الخوارج في الاستناد لنصوص الكتاب والسنة التي نزلت في حـق الكفار والمشركين، وتطبيقها على المسلمين، ومثال ذلك حينما فتح الرسول مكة كان مـن بين أهلها إن لم يكن معظمهم من المشركين ولم يقتلهم الرسول أو يصادر أموالهم ويعتبرها غنيمة، فما بال المسلمين الذين قاتلهم الوهابيون؟، الأمر الآخر إن في تكفير الآخر "المسلم" إذا خالف آراء الوهابيين ليس من الدين الإسلامي الحنيف، فمنطلق تكفير الآخر ورؤيـة الوهابيين أنهم أهل السنة الحقيقيون، وهم الفرقة الناجية الوحيدة من النار ومن خـالفهم إما كافر أو مبتدع ويُحَارب، ليس من النهج الإسلامي الحنيف.

لقد بدأت سلسلة الغارات على السكان المسلمين في شـتى المنـاطق بـدعوى إنهـم مشركين كمشركي الجاهلية، فكانت المـصادمات العنيفـة بـين تحـالف ابـن عبـد الوهـاب ومحمد بن سعود وبين قبائل المنطقة من حولها، فبقى ابن عبد الوهاب بيده الحـل والعقـد والأخذ والعطاء وأصبح أغلب الجزيرة العربية تحـت سـيطرته(٤٨)، وكانـت النـاس تحـت سلاح التكفير الذي استخدمه ابن عبد الوهـاب وسـيف جـيش بـن سـعود حيـث تبنـى الوهابيون فكرة الدولة الدينية.

إن كان الوهابيون قد نظروا إلى الفرق والمذاهب الأخرى نظرة الـتكفير العـدائي في دائرة صراع كبير، فإن تلك النظرة انعكست عليهـا مـن قِبَـل المـذاهب الأخـرى، حيـث تعرضت الوهابية منذ ظهورها للنقد من قِبَل الكـثير مـن الحنابلـة والأشـاعرة والـشافعية والماتريدية والصوفية والشيعة، وفي مقدمتهم سليمان بن عبد الوهاب الحنبلي أخـو محمـد بن عبد الوهاب في كتابه "الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية"، وأحمد زيني دحلان مفـتي الشافعية في مكة في كتبه« فتنة الوهابية" و"الدرر الـسنية في الـرد علـى الوهابيـة"(٤٩)، وابـن عابدين الحنفي، والصاوي المالكي صاحب "الحاشية على تفسير الجلالين"، وغيرهم كثير.

ترى الفرق والمذاهب الأخرى من خلال نظرتهم التنازعية مـع الوهابيـة أنهـا – أي الوهابية – نقلت مسائل الفروع إلى الأصول مثل مسائل البناء على القبـور، وأفرطـت في تكفير كل من هو على اختلاف معهم، وتعرضت للأئمة بالتخطئة في العقيدة والتبديع في بعض الأحيان والإخراج من دائرة السنة في أحيان أخرى مثـل: الـشوكاني والعـسقلاني

والنووي والسيوطي وتقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي وابن الجوزي والرازي وأبو حامد الغزالي والباقلاني، ومن المعاصرين: الشعراوي ومحمد علوي المالكي والصابوني ومحمد الغزالي وغيرهم، ومن مآخذهم عليها تغيير التراث عن طريق حذف ما كان يخالف منهجهم من كتب التراث الإسلامي، مثل ما فعلوا في كتاب "الأذكار" للنووي و"حاشية ابن عابدين الحنفي"، وحذف الجزء العاشر في بعض النسخ من الفتاوي لابن تيمية وهو الخاص بالتصوف، ومن تلك المآخذ أيضاً استباحهم لقتال مَنْ يقولون إنهم معادون لأهل التوحيد وأخذ أموالهم بدعوى أنهم مشركون[٥٠]، في الواقع تدعى جميع الفرق إحدى المقولتين: النسب العرقي لآل البيت أو التركيز على المنظور المنهجي المتضمن في المطابقة للسنة النبوية وفي بعض الأحيان ادعاء الاثنين معاً، وذلك لتدعيم موقف الفرقة في صراعها مع الأخرى كسلاح للغلبة والانتصار، فتدعي كل فرقة أنها من أهل السنة والجماعة والفرق والمذاهب الأخرى بعيدة عن ذلك، نجد هذا في أرائهم تجاه بعضهم البعض، فالسلفية تنظر إلى الجميع بما فيهم الوهابية على أنهم مبتدعين وبعيدين عن السنة والسلف الصالح والجماعة، وترى أن المعتزلة والجمهية والشيعة والجبرية والقدرية قد خالفوا السنة والجماعة، واتهمتهم بالضلالة، وأن الوهابية تدعى أنها سلفية وهذا في رأيهم غير صحيح، وهنا نرى أن السلفية تتبرأ من الوهابية حيث يذهبون إلى أن السلف الصالح برئ من عقيدة الوهابية، والغريب في الأمر أن البعض من السلفية يعتبرون أنفسهم امتداداً للوهابية.

كان من الطبيعي أن يكون التنازع في مستوياته العليا بين الوهابية وبين الشيعة والصوفية، لأنهما يشتركان- رغم صراعهما معاً- في الآراء الخاصة بصدد تقديس الإمام والوليّ، وهذه الآراء محكوم عليها بالكفر من منظور الوهابي، لهذا تذهب الشيعة والصوفية معهم المذاهب الأخرى إلى أن للوهابية أصل مُعلن وأصل خفي.

أما الأول: وهو المُعلن يتضمن إخلاص التوحيد لله ومحاربة الشرك والأوثان، ولكن ليس هذا الأصل بدليل أحداث وقائع الحركة الوهابية، وأيضاً لأنهم وقعوا في التشبيه من خلال التشدد في المعاني الظاهرة للآيات القرآنية الحكيمة وهي الآيات المتشابهات مثل قوله تعالى: "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" - الفتح:١٠، وقوله عز وجل: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" - طه: ٥، وقوله: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" - الأنعام:١٨، حيث ذهبت

المعتزلة إلى تأويل لفظ "اليد" بمعنى المساعدة، ولفظ "فوق" بمعنى العلو، ولكن الوهابية قد كفرت كل من ذهب إلى التأويل وتمسكت بظاهر الألفاظ فوقعت في التشبيه.

والأصل الثاني: وهو الخفي للوهابية من منظور الصوفية والإخوان ومعظم المذاهب السنية وكذلك الشيعة، هو المحور السياسي الذي دارت حوله جهود الوهابية منذ نشأتها إلى اليوم، لأنه منذ النشأة كان في مضمون اتفاق ابن عبد الوهاب وابن سعود موجهاً ضد الفرق والمذاهب الإسلامية أي ضد المسلمين وليس ضد أعداء الإسلام، وكانت نتيجة ذلك المجازر الوحشية ضد المسلمين الذين رفضوا قبول الوهابية والتسليم لابن سعود.

ويشبهون الوهابية بالخوارج من حيث حكم الخوارج على دار الإسلام إذا ظهرت فيها المعاصي أنها دار حرب، وحل منها ما كان يحل لرسول الله (ﷺ)من دار الحرب، أي تُهدر دمائهم وأموالهم، وهذا ما فعله الوهابيون، بل إن الوهابية في نظرهم أكثر غلواً من الخوارج، لتركيز الوهابية على أعمال ليست هي من الذنوب أصلاً بل من المستحبات التي عمل بها السلف من الصحابة والتابعين، وما يزيد من النظرة التنازعية ضد الوهابية، رؤية الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى لها من حيث تكفيرها لهم وإغفالها عن عمد التصدي للمطامع الاستعمارية للبلاد الإسلامية، فلم يقدموا شيئاً لمواجهة النفوذ الصهيوني في بلاد الإسلام، بل على العكس فإنهم على الولاء للغرب، يفتحون الأبواب أمام الغرب ليبسط يديه على ثروات المسلمين وعلى سيادتهم وكرامتهم، وتشير الفرق والمذاهب الإسلامية إلى أن المرء إن تتبع تراث ابن عبد الوهاب وأتباعه فلن يجد فيه تحقيق التقدم والعدل، ليس فيه إلا تكفير المسلمين ورميهم بالشرك وإيجاب قتالهم.

وموقفهم تجاه الآخر يشكل سبباً قوياً لعدم انتشارهم خارج المملكة العربية السعودية، ومن جانب آخر الصراعات الداخلية بين الوهابيين المتشددين وبين آل سعود في عهد عبد العزيز آل سعود، فبعد أن سقطت الدولة السعودية الأولى، عاد آل سعود إلى ساحة الجزيرة العربية من جديد وفرضوا نفوذهم بمساعدة الإنجليز، وتمكن عبد العزيز آل سعود من تأسيس الدولة السعودية الثانية التي أعلنها مملكة، بعد أن تخلص من العناصر الوهابية المتشددة التي أعلنت الحرب عليه بسبب خروجه على المبادئ الوهابية وإرسال

ولده سعود في بلاد الشرك (مصر) – في رأيهم–، وظل المذهب الوهابي متحالفاً من الناحية السياسية مع السلطة.

لم تكن منهجية الوهابية بجديدة في المجتمع الإسلامي، فإن كل الفرق والمذاهب تنظر إلى الأخرى نظرة متضمنة الخطأ والهلاك، وكل فرقة ترى في نفسها أنها على حق والآخر على باطل، والاختلاف بينهم يكمن في شدة النظرة التخطيئية للآخر، فالبعض يرمي الآخر بالكفر، والبعض يرى في الآخر المعصية والضلال دون الكفر، وهكذا فإنهم مرتكزون على قاعدة واحدة وهي تخطئة الآخر مع الاختلاف في نسبة العداء، ويستتبع ذلك استنادهم إلى رجوعهم إلى عصر النبوة من الناحية المنهجية والسلوكية، كل واحدة منهم تدعي أنها تسير على هدى الإسلام الصحيح وعلى طريق السلف والتابعين وواقعهم خلاف ذلك.

ثالثاً: الطرق الصوفية المعاصرة:

تلقفت الطرق الصوفية المعاصرة جُل الآراء الصوفية السابقة عليها سواء أكانت من التصوف السني أم الفلسفي، كموروث عقائدي، مع التحفظ والاحتراز من مسألة الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، لما يشوبها من تقارب بالحلول المسيحي والاتحاد البوذي، والغموض والتخوف وعدم قبول فكرة وحدة الوجود لتكفيرها من المسلمين عامة، ولكن الأفكار الأخرى التي تُعد من الأسس الفكرية للطرق الصوفية هي التي ظلت تتداول في ظاهر آرائهم، مثل فكرة الهيكل التنظيمي للأولياء كالقطب الغوث– مع بعض الاختلافات في صفاته بين الطرق المختلفة– وكذلك الأوتاد والنجباء والنقباء والمهدي المنتظر، ونظرية الشيخ والمريد، والكرامات والاتصال بالعالم الروحاني، ومسألة حفظ الأولياء– الحفظ كالعصمة للنبي– وسماع المواقف والمكاشفات الغيبية، إلى آخر تلك الأفكار والآراء التي ما أنزل الله بها من سلطان، ولكنها موروثات فكرية متأثرة بالفلسفات والأديان القديمة كالفارسية والفيثاغورية والغنوصية والأفلاطونية، وأيضاً اليهودية والمسيحية.

وجدت هذه الأفكار رواجاً كبيراً بين العامة وبعض الخاصة عبر تاريخها الطويل، ولهذا يمكن عن طريقها جمع أتباع كثيرون للوليّ أو الأمام الذي هو في العادة يكون شيخاً

للطريقة، ولتمييز كيانه يقوم بإضفاء بعض الاختلافات في الأمور التعبدية للنوافل عن الطرق الأخرى، مثل كتابة أوراد وأدعية بصيغته الخاصة وترتيبها في أيام وأوقات محددة من الأسبوع، وكذلك إضفاء علامة خاصة في الزي، وإعطاء اسمه أو كنيته للطريقة، والأتباع أو المريدين يكونوا بذلك تابعين له، سائرين على طريقته وآرائه الدينية التي بالطبع مسحوبة على جميع جوانب حياتهم التعبدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

نتيجة لذلك كثرت الطرق الصوفية لدرجة أنه من الصعب حصرها بشكل قطعي، لظهور المشايخ بين الحين والآخر، حيث يشكل كل منهم طريقة تحمل اسمه، وفي معظم الأحيان تتفرع الطريقة الجديدة من طريقة كبرى لها تاريخ قديم، وهذا التفرع يضمن نوعاً ما من إضفاء الدعم المذهبي للطريقة الجديدة، فعلى سبيل المثال بلغ عدد الطرق الصوفية المنتشرة في مصر أكثر من (٧٧) سبعة وسبعون طريقة تضم أكثر من (١٠) عشرة ملايين مريد، ولكل منها فروع في القرى والمدن، ولكل منها طريقة وشعار وأوراد خاصة بها، ويحرص أتباع كل طريقة على جذب عدد كبير من المريدين، وذلك من خلال الحرص التام على طاعة الشيخ والإيمان بكراماته وصلاحه، وكذلك ترديد الأوراد الخاصة بالشكل الذي يحدده شيخ الطريقة.

ويمكن إلقاء الضوء على أكبر أو أشهر الطرق الصوفية الموجودة اليوم بعامة على سبيل المثال لا الحصر، وذلك لأن الهدف الأساس لهذا البحث ليس حصر الطرق الصوفية بقدر توضيح عملية توظيف الدين في الزمن المعاصر.

بعامة توجد الطريقة القادرية نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ=١١٦٥م)، وينتشر أتباعها اليوم في الشام والعراق ومصر وشرق أفريقيا والسودان وأريتريا، والطريقة القادرية البودشيشية في الجزائر والمغرب، والطريقة القادرية العركية نسبة إلى عبد الله العركي (ت١٠١٩هـ) بالسودان، والطريقة السعدية نسبة للشيخ سعد الدين الجباوي (ت٥٧٥هـ=١١٧٣م) في بلاد الشام، والطريقة الرفاعية نسبة للشيخ أحمد بن عليّ الرفاعي (ت٥٧٨هـ=١١٨٢م) في العراق ومصر وغرب أسيا، ويطلق عليها البطائحية نسبة إلى قرى البطائح بالعراق، والطريقة الأحمدية أو البدوية نسبة إلى أحمد البدوي (ت٦٢٧هـ=١٢٢٩م)، ولهذه الطريقة فروع تُسمى بأسماء شيوخها،

كالبيومية والشناوية وأولاد نوح والشعبية وآل رمضان، ينتشر أتباعها في مصر وأيضاً تركيا وليبيا والسودان.

والطريقة الأكبرية نسبة إلى محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ=١٢٤٠م) صاحب كتاب "الفتوحات المكية" والذي بلور فيه نظريته في وحدة الوجود بطريقة التورية خوفاً من تكفير أهل السنة، وتتواجد في مصر، وطريقة آل باعلوي نسبة للشيخ محمد بن عليّ باعلوي (ت٦٥٣هـ=١٢٥٥م) منتشرة في اليمن واندونيسيا وشرق أسيا والحجاز، والطريقة الشاذلية نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت٦٥٦هـ=١٢٥٨م) وهي من الطرق الصوفية الكبرى، حيث تفرعت منها عدة طرق هي: الحامدية والهاشمية والفيضية والجازولية والجوهرية والسلامية والفاسية والخطيبية والعفيفية والحمدية والعروسية والحصافية، كل منها قد أطلق عليها اسم مؤسسها أو شيخها، وتنتشر في مصر والمغرب العربي واليمن وسوريا والأردن.

والطريقة الدسوقية نسبة للشيخ إبراهيم الدسوقي (ت٦٧٦هـ=١٢٧٧م)، ولها فروع كالشرنوبية والسعيدية والشهاوية والجاهدية، وتلك كغيرها نسبة لأسماء شيوخها، وموجودة بمصر والسودان وليبيا وتونس والجزائر والمغرب ولبنان وسوريا والأردن والسعودية واليمن والإمارات والكويت وباكستان، وبعض أنصارها الذين هاجروا إلى أوروبا والولايات المتحدة قد أسسوا فروع أو طرق فرعية لها، والطريقة النقشبندية نسبة إلى الشيخ محمد بهاء الدين شاه نقشبند (ت٧٩١هـ=١٤٦٤م)، منتشرة في فارس والهند والأكراد وسوريا ولها وجود بمصر، والطريقة العروسية نسبة إلى الشيخ أحمد بن عروس (ت٨٦٩هـ=١٤٦٤م) وتتواجد في تونس وليبيا، والطريقة العيساوية نسبة للشيخ محمد بن عيسى (٩٣٣هـ=١٥٢٦م) وهي منتشرة بالمغرب، والطريقة الخلوتية نسبة إلى الشيخ محمد بن أحمد بن كريم الخلوتي (ت٩٨٦هـ=١٥٧٨م) وهي منتشرة في مصر وتركيا وفلسطين والأردن، والطريقة السمانية نسبة للشيخ محمد بن عبد الكريم السمان (ت١١٨٩هـ=١٧٧٥م) بالسودان.

والطريقة التيجانية نسبة للشيخ أبو العباس أحمد التيجاني (ت١٢٣٠هـ= ١٨١٤م) وأتباعها اليوم بالمغرب والسنغال وغرب وشرق أفريقيا والجزائر، والطريقة الإدريسية

نسبة إلى الشيخ أحمد بن إدريس الفاسي (ت١٢٥٣هـ =١٨٣٧ م)، تتواجد بالسودان والصومال واليمن، والطريقة المولوية نسبة إلى الشيخ جلال الدين الرومي (ت١٢٧٢هـ=١٨٥٥م) ولها تواجد بتركيا وحلب، والطريقة الختمية نسبة إلى محمد بن عثمان الميرغني الختم (ت١٢٦٧هـ=١٨٥٠م) لها انتشار في السودان وأريتريا والنيجر والجزائر والمغرب وأثيوبيا، والطريقة السنوسية نسبة للشيخ محمد بن عليّ السنوسي (ت١٢٧٦هـ=١٨٥٩م) ولها انتشار في ليبيا والجزائر والمغرب والسودان والصومال، والطريقة الكسنزانية نسبة للشيخ عبد الكريم شاه الكسنزان (ت١٣١٧هـ=١٨٩٩م) بالعراق، والطريقة العلاوية للشيخ أحمد مصطفي العلاوي بالجزائر (ت١٣٥٣هـ=١٩٣٤م)، والطريقة الجعفرية نسبة إلى الشيخ صالح الجعفري الحسيني إمام الأزهر (ت١٣٩٩هـ=١٩٧٨م) ولها امتداد بالمغرب والسنغال وغرب أفريقيا، والطريقة العظيمية نسبة لقلندر بابا أولياء (ت١٣٩٩هـ=١٩٧٨م)، وهي منتشرة في باكستان والبحرين والإمارات العربية المتحدة وأندونيسيا.

وكالعادة يدعي معظم شيوخ الطرق الصوفية أن نسبهم يرجع إلى بيت الرسول (ﷺ)، وذلك لإضافة نوع من التبجيل والتعظيم والقدسية على أنفسهم، سواء أكانوا من مؤسسي الطريقة أم من وارثيها، من حيث أن رئاسة أو مشيخة الطريقة تأتي عادة عن طريق التوريث، وجدير بالذكر أنه في ضوء الكم الكبير للتغيرات الاجتماعية والسياسية والعملية المتمثلة في التقدم التكنولوجي للمعلومات والاتصالات، وجدت الطرق الصوفية لهذا التقدم وسيلة فعالة ومؤثرة لتوسيع دائرة دعوتها وبالتالي ازدياد عدد أتباعها، فذهبت إلى إنشاء مواقع إلكترونية ومنتديات لها عبر الانترنت، كموقع الطريقة الشاذلية الدرقاوية والجازولية أحد روافد الطريقة الشاذلية، وأيضاً التيجانية والعلية القادرية الكسنزانية والطريقة القادرية العلية في مصر، والمحمدية والقادرية البودشيشية والختمية والجعفرية والمدنية العلاوية والبرهانية الدسوقية الشاذلية والطريقة الخلوتية، وهكذا أصبحت هذه المواقع بمثابة البوابات الرئيسة والأداة الإعلامية للطرق الصوفية، ساعد على ذلك أن مريدين الطرق الصوفية أصبح منهم عناصر حاصلة على مؤهلات علمية عالية.

وفي محاولة أخرى لتوسيع دائرة التصوف وتفعيل دوره في المستوى الدولي، أعلن المجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر عن مشروع إنشاء هيئة عليا للتصوف تجمع

الطرق الصوفية في مختلف العالم، وهناك مكتب عالمي آخر للتصوف في ليبيا يضم ممثلين عن الطرق المختلفة بالعالم، وهذا بالطبع بعد تشجيع الاتجاه الأمريكي والدولي لدعم الصوفية في العالم العربي والإسلامي كبديل للاتجاه السلفي والإخواني، والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا يشير إلى أن: هل التحديث الذي دخل على الطرق الصوفية قد غير في جوهرها أم في شكلها الظاهري فقط؟ أم في الاثنين معاً؟.

إن جوهر الحركة أو الفرقة يعني النمط الفكري الاعتقادي لها، ومن هذا المنظور فإن جل الطرق الصوفية بكثرتها واختلافاتها تؤمن بنمط فكري عام متبلور في النظريات السابقة في التصوف السني والفلسفي، مثل: الولاية أو الوليّ أو القطب، الكرامات التي ما أنزل الله بها من سلطان وتلصق بالوليّ أو الشيخ، الصلة الجبرية بين الشيخ والمريد، حفظ الأولياء الذي يشابه إلى حد كبير عصمة الأنبياء، تقديس الأئمة والمشايخ والغلو فيهم من حيث الإلهام والعلم اللدني الرباني المكاشفات والهواتف التي تأتي من عالم الغيب، ونظرية الأحوال والمقامات، كالغيبة والفناء الذي فتح الباب إلى مضمون ومعنى الحلول والاتحاد البوذي ووحدة الوجود.

وهذا النمط الفكري الذي يمثل جوهر الطرق الصوفية لم ولن يحدث فيه أو يطرأ عليه التحديث، لأنه إن طرأ عليه نوع من التحديث الملائم لعصر العلم والعقل والحداثة سوف يُهدم من اساسه، ويصبح حينئذ أسس الطرق في حال العدم، فتنتفي تلك الطرق، لذا من المستحيل على الأئمة تحديث أو تغيير تلك الأسس الداعمة للتصوف ككل.

وعلى الرغم من نداء أئمة وشيوخ الطرق الصوفية للزهد وترك ملذات الدنيا والاتجاه بالروحانية إلى أعلى مستوياتها، إلا أن ذلك غير متواجد لدى شيوخ الطرق، حقيقة كان الزهد موجوداً لدى الصوفية الأوئل في القرنين الثاني والثالث للهجرة بشكل فردي وآخر جماعي، ولكن في الوقت المعاصر فإن الأمر مختلف، فالناظر بالنظرة اليسيرة غير المتفحصة يستطيع رؤية الكيفية الحياتية ذات المستوى الاجتماعي المادي العالي لأئمة ومشايخ تلك الطرق، أصبحت نظرية الزهد على ما تبدو للأتباع في إطار الخطاب الإنشائي المُفرغ من محتواه على غرار لنا رءوف رحيم ولكم شديد العقاب.

وصل الأمر إلى أن مَنْ استطاع من شيوخ الطرق الصوفية الوصول إلى بعض

دكتاتوريات الدول العربية، يكون له من الهبات والعطايا من الأموال، والمقابل جعل الدكتاتور من أقطاب التصوف كولي من أولياء الله الصالحين، وهذا ما حدث في الآونة الأخيرة مع القذافي عام ٢٠٠٦م، حيث اعتبره الكثير من مشايخ الطرق الوليّ القطب الغوث والراعي الأول للتصوف، وهم: شيخ الطريق القادرية الألوسية في اليمن وشيخ الطريقة العزمية بصفته عضواً بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية، حتى الكرامات قد ألصقوها به، ليس هؤلاء وحدهم بل عبر تاريخ الكثير والكثير من السلاطين والأمراء.

جانب آخر يشكل جزءاً من الخطاب الصوفي وهو اعتزال الطرق الصوفية عبر تاريخها للجانب السياسي باعتبارها – ظاهرياً – مهتمة بالجانب الروحي، ولكن الطرق الصوفية في واقعها النمطي التقليدي تُعبر عن كيانات منغلقة على نفسها بهيكلها التنظيمي، مبتعدة دائماً عن الصراع والتنازع مع السلطة القائمة حتى تضمن الاستمرار والتوسع عن طريق الأتباع، وكلما كثر الأتباع زادت سلطة الطريقة في المجتمع، فكأنها دولة دون تنازع عسكري مع السلطة السياسية، وهذا لم يمنع من تنازع المشايخ مع بعضهم البعض على السلطة العليا للطرق الصوفية – كما هو الحال على سبيل المثال: شيخ الطريقة العزمية الحالي وشيخ الطريقة القصبية على رئاسة مشيخة الطرق الصوفية، وعندما تغيرت الظروف الاجتماعية والسياسية أمكن لتلك الطرق المناداة بالمشاركة السياسية.

بعد تغير الأوضاع السياسية في مصر طالبت ثماني عشرة طريقة صوفية كالعزمية والشبراوية والتجانية وغيرهم بإنشاء حزب سياسي يضم بعض من مشايخ الصوفية، وعلى الرغم من إظهارهم الابتعاد عن الحياة السياسية إلا أن الكثير من المشايخ كانوا أعضاء بالحزب الحاكم وأعضاء بمجلس الشورى، وفي النظام السابق كانوا ينادون كمبدأ عام بطاعة وليّ الأمر، وبعد سقوط وليّ الأمر كثر انتقادهم بعد طاعتهم من قبل، إذن ففي حياة الحاكم وسلطته يُظهرون مقولة المبايعة مدى الحياة، وبعد سقوطه ينددون به وبحكمه السابق، إذن في ظل المتغيرات المستحدثة لم يتغير المضمون أو الجوهر المتمثل في النظريات الاعتقادية أو طرق التعامل مع السلطة، ولكن ما تغير هو الشكل الظاهري العام ووسائل الأعلام والدعوة، بمعنى آخر استخدام التقنية الحديثة لتحقيق أهداف الطرق الصوفية.

أما بالنسبة لدعم الغرب وبخاصة الإستراتيجية الأمريكية للطرق الصوفية أو التصوف بوجه عام، فذلك لتغييب العقل العربي وجعله مستغرقاً في الأوهام والأساطير والخرافات، ومن جانب آخر تعزيز هذا الاتجاه أمام الجماعات والتنظيمات الإسلامية الأخرى كالسلفية والإخوان، لتحقيق التوازن بين الاتجاهات عن طريق الاستفادة من النظرة التنازعية فيما بينها، ولكن في الواقع هذه الإستراتيجية لن تحقق التوازن الذي يسعى إليه الغرب، لأنه عند تحليل أيدلوجية مفهوم الوليّ أو القطب أو الإمام عبر تاريخ التصوف نجده يماثل الإمامة الشيعية من منظور الجانب السلطوي للحركة أو الطريقة، بصرف النظر عن نسب الإمام على الرغم من محاولة المشايخ إرجاع نسبهم إلى آل البيت، فالكرامات والعلم الإلهامي للإمام الشيعي أو الوليّ بجانب الشرعية الوراثية، وبالتالي فإن الصوفية والشيعة والسلفية والإخوان أوجه مختلفة في المسالك والمشارب والطرق لحقيقة واحدة ذات هدف واحد يكمن في الدولة الثيوقراطية.

رابعاً: الحركة المهدية والغلو في آليات التوظيف:

المهدية واحدة من الحركات التي ظهرت مع نهاية القرن التاسع عشر، وهي ذات مضمون سياسي سلطوي مُغلف بصبغة دينية، حيث اتخذت هذه الحركة آليات كثيرة لتوظيف الدين لخدمة الأهداف السلطوية، تلك الآليات مُغالى فيها إلى حد ادعاء العصمة والمهدية وتكفير الآخرين، وما يزال أحفاد المهدي وأنصاره يسعون للحصول على دور في الحياة السياسية والدينية في السودان.

ولد مؤسس الحركة محمد أحمد المهدي بن عبد الله بن فحل عام (١٢٦٠هـ= ١٨٤٥م) في جزيرة لبب جنوب مدينة دنقلة بالسودان، وتتلمذ على يد الشيخ محمود الشنقيطي، سالكاً الطريقة السمانية القادرية الصوفية متلقياً عن شيخها محمد شريف نور الدائم، فارق بعد ذلك شيخه واعترض عليه بحجة ما لاحظه عليه من تهاون في بعض الأمور، وانتقل إلى الشيخ القرشي وَد الزين وجدد البيعة، وبعد وفاة شيخه القرشي قام المهدي بتشييد ضريحه وتجصيصه وبناء القبة عليه، وصار خليفته من بعده حيث توافد عليه المبايعون مجددين الولاء للطريقة في شخصه، وتوفيّ المهدي عام (١٣٠٢هـ=١٨٨٥م).

أما عن طريقة توظيفه للدين فكانت تكمن في طريقتين الأول: العرقية، أي ادعاء النسب إلى النبي (ﷺ)، وبذلك يكون في نظر الأتباع من الأشراف له السمو عليهم، على الرغم من أن آيات القرآن والسنة النبوية الشريفة تركز على العمل الصالح وليس النسب، والطريق الثاني: اقتباس مراحل النبوة في حياة الرسول (ﷺ) وادعائها لنفسه، فلقد اعتكف أربعين يوماً في غار بجزيرة أبا- أسوة بغار حراء-، وفي غرة شعبان (١٢٩٨هـ=٢٩ يونيو١٨٨١م) أعلن للفقهاء والمشايخ والأعيان أنه المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً – بدلاً من الوحي، ويلاحظ أن الواقع أثبت أنه لم يملأ أي عدل ولا حتى قيد أنملة في الأرض.

هاجر إلى جبل ماسة ورفع رايته هناك وعين له أربعة من الخلفاء هم: عبد الله التعايشي صاحب الراية الزرقاء ولقبه بأبي بكر، والثاني: عليّ وَدْ حلو صاحب الراية الخضراء ولقبه بعمر بن الخطاب، الثالث: محمد المهدي السنوسي رئيس الطريقة السنوسية ذات النفوذ الكبير في ليبيا، فقد عرض عليه المهدي منصب الخليفة عثمان بن عفان، لكن السنوسي تجاهله ولم يرد عليه، وكان المهدي يريد ضم أتباع السنوسي تحت لواءه لكثرتهم، وبذلك يبسط سيطرته في السودان وليبيا، والطريف في الأمر الطريقة التي عرضها المهدي فقد اتصفت بالسذاجة وتوظيف الدين واضح فيها، أما الرابع: محمد الشريف وهو ابن عم المهدي الذي جعل له الراية الحمراء ولقبه بعليّ بن أبي طالب.

سمع محمد أحمد المهدي السوداني بما حققته الحركة السنوسية من نجاح فائق، وانتصار عظيم في الصحراء الكبرى، وفي القبائل الليبية، فرغب بضم هذه الحركة إليه، فأرسل محمد المهدي في عام ١٣٠٠هـ رسالة إلى محمد المهدي السنوسي مع أحد أتباعه واسمه "الطاهر إسحق" وهو من أهالي البلاد الواقعة غرب دارفور.

وقد جاء في الرسالة: "بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله الوليّ الكريم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله مع التسليم وبعد: فمن عبد ربه الفقير إليه محمد المهدي بن عبد الله إلى حبيبه في الله محمد المهدي بن الوليّ السنوسي، فيا أيها الحبيب الواقف على سنة النبي المرشد المرقي العباد إلى مقام التقريب، قد كنا يا حبيبي ومن معنا من الأعوان ننتظرك لإقامة الدين قبل حصول المهدية للعبد الذليل، وقد كاتبناك لما سمعنا باستقامتك

ودعايتك إلى الله على السنة النبوية وتأهبك لإحياء الدين بأن نصير إليك ونجتمع معك، فلم ترد إلينا المكاتبة وأظن عدم وصولها إليك، حتى أني ذاكرت المعنيين فأبوا ذلك لهوان الدين عندهم وتمكن حب الوطن والحياة في قلوبهم وقلة توحيدهم، حتى بايعني الضعفاء على الفرار بالدين وإقامته على ما طلب رب العالمين، وقنعت نفوس من بايعنا من الحياة لما يرون للدين من الممات، ولازال المساكين الذين لم يبالوا في الله بما فاتهم من المحبوب يزدادون وفيما عند الله يرغبون، حتى هجمت المهدية الكبرى من الله ورسوله على عبده الحقير، والله هو الفاعل المختار الذي هو على كل شيء قدير، فأمرني رسول الله (ﷺ) أن أكاتب بها الشرق والغرب من غني أو فقير، فصدق بها من أراد الله سعادته وكذب بها الأشقياء، وصاروا في النكير، مع أن النبي (ﷺ) قد خلفني بالمهدية مرراً بالجلوس على كرسيه، وألبسني سيفه بحضرة الخلفاء والأولياء والأقطاب والملائكة المقربين والخضر(الطّيلا)، وأعلمت أنه لا ينصر عليَّ أحد بعد إتيان سيف النصر من حضرته (ﷺ) ولا زال التأييد من الله ورسوله يزداد، وأنت منا على بال حتى جاءتنا الأخبار فيك من النبي (ﷺ)، أنك من الوزراء لي ثم لازلنا ننتظرك حتى أعلمنا النبي (ﷺ) والخضر (الطّيلا) بأحوالكم وما أنتم عليه، ثم حصلت حضرة عظيمة عين فيها النبي (ﷺ) خلفاء خلفائه من أصحابي فجلس أحد أصحابي على كرسي أبي بكر الصديق، وأحدهم على كرسي عمر، وأوقف كرسي عثمان، وقال: هذا الكرسي لابن السنوسي إلى أن يأتيكم بقرب أو طول وأجلس أحد أصحابي على كرسي عليّ، رضوان الله عليهم أجمعين".

ويستكمل المهدي رسالته بقوله: "ولا زالت روحانيتك تحضر معنا في بعض الحضرات مع أصحابي الذين هم خلفاء رسول الله (ﷺ)، واعلم وإن كان لا يخفي عليك أن المهدية كعلم الساعة لا يعلمها على الحقيقة إلا الله كما بينه المحققون، كالسيد أحمد بن إدريس، فإنه قد قال: كُتبت في المهدية أربع عشرة نسخة من نسخ أهل الله، وقال: سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونها، وكذلك قال محيى الدين في بعض تفاسيره إلى غير ذلك من أقوال المحققين، ولا سيما وأن المهدية لا تدعى لكثرة أعدائها وقوتهم وعلى أنها لما ظهرت أنا بينهم أظهرهم في أشد الضعف والقلة، فلولا أنها من الله تعالى ما مكثنا في الدنيا يوماً واحداً من شدة قوتهم وضعفنا وهم بالهجرة إلى جبل الغرب يقال له قدير، يلاصق جبل يقال له: ماسة، فجمعوا جموعهم إلينا مراراً فقتلهم

الله وأحرق جلودهم بالنار، يرى ذلك الخاص والعام علامة لشقاوة من أنكر مهديتي، وقد أعلمني (ﷺ) أن مَنْ شك في مهديتي كافر وكررها ثلاثاً ومراراً، أعلمني أن مَنْ أنكر مهديتي ومَنْ خالفني فأبى أمري كافر، فمَنْ أراد الله له السعادة صدق بمهديتي، ومن جعل الله له شكوكاً وشبهاً تصده عن الإيمان بمهديتي، فيخذله الله في الدنيا قبل الآخرة إلا مَنْ أرد الله تعالى له الهداية بعد. فإذا بلغك جوابي هذا، إما أن تجاهد في جهاتك إلى مصر وجهاتها أو تهاجر إلينا"(٥١).

وكان رد السنوسي بقوله: "إنني لم أبلغ منزلة الغبار الذي ثار في أنف فرس عثمان (ﷺ) في إحدى غزواته مع رسول الله (ﷺ) ولا جواب عندي على هذا الكتاب"، ثم أمر الرسول بالعودة من حيث جاء وأوصى ملك واداي بأن لا يحرك ساكناً مع المتمهدي، بل إذا جاءه محارباً يحاربه (٥٢).

ولم يؤمن السنوسي ولا علماء الحركة السنوسية بمهدية أحمد السوداني، وقاوم أتباع الحركة السنوسية في السودان الغربي نفوذ ثورة أحمد السوداني ويذكر محمد الطيب الأشهب أن سلطان برقو أرسل للسنوسي يستوضحه ماذا سيكون موقفه من التعايشي الذي طلب مؤازرته؟، فكان جوابه: "إنما الدعوة تعني إصلاح الدين سلماً لا حرباً بينما تنفر الملة التي يراد إحياؤها نفوراً عظيماً، بل وتشتد ثورتها ضد الدماء التي يهدرها والجرائم التي يرتكبها في السودان"(٥٣) وقد قامت الممالك في السودان الغربي (تشاد) بمحاربة التعايشي خليفة محمد أحمد السوداني وحدت من انتشار حركته.

إن علماء الحركة السنوسية وعلى رأسهم المهدي لم يؤمنوا بمهدية محمد أحمد، واعتبره محمد السنوسي نوعاً من التخريف، ويرجع ذلك إلى علمهم المتين، واستيعابهم لكتاب الله والسنة التي بينت حقيقة المهدي المنتظر، والتزموا بعقيدة أهل السنة والجماعة التي وضحت هذا المعتقد.

لقد استخدم محمد المهدي بن فحل آليات توظيف الدين في الخطاب الذي أرسله للسنوسي، ومنها: ادعاء المهدية واتهام الآخر، حيث اتهم المعنيين عندما لم يرد عليه السنوسي بـ"هوان الدين عندهم وقلة توحيدهم"، وادعاء مصدر الأوامر من الرسول إليه مباشرة وذلك في قوله للسنوسي: "فأمرني رسول الله (ﷺ) أن أكاتب بها- أي المهدية-

الشرق والغرب وصدق بها من أراد الله سعادته وكذب بها الأشقياء وصار في النكير، ومعنى هذا أن الذي يصدقه في الجنة والذي يكذبه في النار، وفي صياغة هذا الخطاب إيهام القارئ أنه يتلقى الإلهام بقوة الوحي، ومَنْ يخالفه فهو كافر وسينتقم منه الله، وكأن الله عز وجل أعطاه وعداً بذلك، سبحان الله عما يصفون ويدّعون.

زعم المهدي بأن مهديته قد جاءت بأمر من رسول الله (ﷺ) إذ يقول في خطاب آخر: "وقد جاءني في اليقظة ومعه الخلفاء الراشدون والأقطاب والخضر (ﷺ) وأمسك بيدي (ﷺ) وأجلسني على كرسيه وقال لي أنت المهدي المنتظر ومَنْ شك في مهديتك فقد كفر"[٥٤] ونسب إلى نفسه العصمة، متناسياً أن صفة العصمة خاصة بالأنبياء دون غيرهم، ومتناسياً أيضاً قول الرسول(ﷺ): "مَنْ كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"[٥٥] — متفق عليه—، وادعى أن سبب العصمة يكمن في امتداد النور الأعظم فيه —أي في المهدي نفسه— من قِبَل خالق الكون إلى يوم القيامة، ويلاحظ هنا لا معقولية الادعاء لأن العصمة تكون في الحياة فقط وتنتهي بموت الشخص، لأن معناها عدم إتيان المعصية من أية نوع، وهذا لا يكون بعد الموت، بجانب أنها خاصة بالأنبياء، فمن أين أتى المهدي بادعاء العصمة إليه إلى يوم القيامة؟

لقد أراد المهدي أن يوسع دائرة سلطته فأعلن أن الرسول (ﷺ) قد بشره بأنه سيصلي في الأبيض ثم في بربر ثم في المسجد الحرام بمكة المكرمة فمسجد المدينة فمسجد القاهرة وبيت المقدس وبغداد والكوفة، والطريف في الأمر أن أي شخص يستطيع أن يرتحل إلى تلك الأماكن ويصلي فيها، ولكن المهدي كان يقصد أنها ستخضع لحكمه وليس الصلاة في حد ذاتها، والواقع قد أنكر ذلك، وبعامة توسع المهدي في تكفير من يخالفه وسمى الزمان الذي قبله زمان الجاهلية أو الفترة، ومعنى مصطلح الفترة أي الفترة الزمنية بين الرسل مثل الفترة بين المسيح عليه (ﷺ) وبين الرسول (ﷺ) وهكذا، ويعني ذلك أن الفترة بين الرسول (ﷺ) ومحمد المهدي كانت جاهلية ثم أتى المهدي كما أتى الرسول (ﷺ)، وفي هذا المعنى رفع مقام المهدي لمقام النبي (ﷺ) وقدسية المهدي، وعن هذا الطريق وجد المهدي مبرراً لجعل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية قنوات تصب في بحره.[٥٦]

دعى المهدي إلى الجهاد ضد السلطة العثمانية، ويلاحظ في هذا المقام أن الخلافة العثمانية كانت إسلامية مما يعني أن هذا خروجاً على وليّ الأمر وليس من الجهاد، وهنا توظيف لمفهوم الجهاد وحكم الخروج على وليّ الأمر، فلقد حارب الحكم التركي ومَنْ ساندهم من البريطانيين، وصك العملة في عام ١٨٨٥م وجَمَع الزكاة والجباية ولقب أتباعه بالأنصار، وبذلك جمع بين المال والسلطة، وهذا هو الهدف الحقيقي لحركته.

حقيقة كانت الأوضاع إبان الحكم العثماني وعلى الأخص في القرن التاسع عشر تدعو إلى الثورة، لأن الكثير من الولايات التابعة لها كانت مهملة ومثقلة بالضرائب وتسلط البشاوات والموظفين الأتراك، كما كانت تعاني من الظلم والفساد، ولكن لا يبرر ذلك الكذب والادعاء على الله والرسول(ﷺ) والقتال بين المسلمين، وكان المسئول عن إدارة شئون السودان في ذلك الوقت في عام ١٨٨١م الحكمدار رؤوف باشا، ودارت معركة بين كتيبة رؤوف باشا التي ذهبت في الأصل للقبض على المهدي وليس قتله، ولكن المهدي أعد أنصاره -وكانوا يُسمون بالدراويش- للقتال، فما إن نزل جند رؤوف باشا من الباخرة التي أقلتهم إلى آبا عام ١٨٨١م حتى انقض عليهم رجال المهدي وفتكوا بهم جميعاً. (٥٧)

انتقل المهدي من جزيرة آبا الى جبل قدير من جبال النوبة، علم راشد بك أيمن مدير فاشودة بوجود المهدي في جبل قدير، فاعتزم السير إليه في جيشه للقبض عليه، تمكن له أتباع المهدي في الطريق وانقضوا عليهم، فَقُتل راشد باشا ورجاله وكانوا مسلمين، وأخذ المهدي جميع ما معهم بحجة أنها غنائم، وسُميت هذه المعركة بمعركة راشد، وبعد ذلك عينت الحكومة المصرية عبد القادر باشا حلمي ناظراً وحكمداراً للسودان، وتم تكليف يوسف باشا الشلالي بتشكيل حملة للقبض على المهدي في جبل القدير، وباغت المهدي وأتباعه جند الشلالي ليلاً وهم نيام ففتكوا بهم فتكاً ذريعاً وقُتل يوسف باشا الشلالي، وسُميت هذه المعركة بمعركة الشلالي عام ١٨٨٢م، ويلاحظ هنا خصلة الغدر، فلم يباغت الرسول (ﷺ) في ساحة المعركة حامل السلاح ولا الأعزل، فمن الأسس التي وضعها الإسلام لأخلاق الحرب ضد المعتدي عدم الغدر وقتله نائماً، فما بال الغدر في حال القتال بين المسلمين؟!

توالت المعارك للحصول على السلطة لمدة ثلاثة أعوام، منها معركة بارة والأبيض عام ١٨٨٣م، وكانت بين الجيش المصري بقيادة اللواء محمد سعيد باشا وبين المهدي وجيشه، ومعركة سنار في يناير وفبراير عام ١٨٨٣م بين الحكومة المصرية بقيادة عبد القادر باشا وجيش المهدي، ومنها معركة المرابيع في إبريل ١٨٨٣م حيث تم عزل عبد القادر باشا وتعيين علاء الدين باشا مكانه وانتهت بهزيمة أتباع المهدي، ومنها: معركة شيكان الكبرى في نوفمبر عام ١٨٨٣م بين الطرفين أي بين المسلمين، وكذلك معركة التيب في فبراير ١٨٨٤م، وكانت نتيجة تلك المعارك وتوظيف الدين هي احتلال القوات البريطانية للسودان، فهاجمت قوة إنجليزية بقيادة الجنرال جراهام جموع أتباع المهدي في التيب وأبي طليح وكريكان في فبراير ١٨٨٥م.

أصيب المهدي في يونيو عام ١٨٨٥م بالحمى، ولم يمهله المرض سوى بضعة أيام حتى توفي في الشهر نفسه، وتولى سلطة الحركة من بعده خليفته عبد الله التعايشي الذي لم يكن على وفاق مع كبار أنصار المهدي، واستمرت المناوشات والمعارك في المناطق الحدودية خلال السنوات ١٨٨٥م – ١٨٩١م، وانتشرت المظالم والهمجية واشتدت المجاعة بالناس فمات الناس جوعاً خاصة عام ١٨٨٩م، وفتكت الأمراض بالناس مما أدى إلى نشر الخراب.

هذه هي النتيجة الحتمية لحركة المهدى وتوظيفه للدين واستخدام آليات التوظيف، وبالإضافة إلى ماسبق فلقد قررت بريطانيا تجهيز حملة مصرية بريطانية مشتركة بقيادة بريطانيا لاحتلال السودان، ورغم مقاومة الخديوي والوطنيين لهذه الفكرة، ورفض صندوق الدين المصري الموافقة على تغطية نفقات الحملة، إلا أن بريطانيا كانت مصممة وغير مكترثة بالمعارضة، وفي نوفمبر ١٨٩٩م قُتل معظم قادة الحركة المهدية وسُجن باقي الزعماء(٥٨)، وما يزال للمهدية أنصار كثيرون يجمعهم حزب الأمة الذي يساهم في الأحداث السياسية الحالية في السودان، كما أن لهم تجمعاً وأنصاراً في أمريكا وبريطانيا يعملون على نشر أفكارهم ومعتقداتهم بين أبناء الجاليات الإسلامية بعامة والسودانيين بخاصة.

خامساً: جماعة الإخوان وحلم سلطة الخلافة:

الإخوان المسلمون جماعة دينية سياسية تزعم ظاهرياً أنها ذات منهج إصلاحي شامل، يهدف إلى إصلاح سياسي واجتماعي واقتصادي من منظور إسلامي شامل، نشأت في مصر في بدايات القرن العشرين عام قبل عام ١٩٢٨م كحركة إسلامية وانتشر فكرهم وهيكلهم التنظيمي سواء كان امتداداً لهم أو تقليداً فيما يقرب إلى اثنين وسبعين دولة عربية وغير عربية، وللجماعة دور في دعم عدد من الحركات الجهادية التي تعدها حركات مقاومة في العالمين العربي والإسلامي ضد - ظاهرياً - كافة أنواع الاستعمار أو التدخل الأجنبي، مثل حركة حماس في فلسطين، وحماس العراق بالعراق وقوات الفجر في لبنان.

١- النشأة والنهج التوظيفي:

بدأ نشاط الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية، وما لبثت أن انتقلت إلى القاهرة، وفي ثلاثينيات القرن العشرين زاد التفاعل الاجتماعي والسياسي للإخوان وأصبحوا في عداد التيارات المؤثرة سياسياً واجتماعياً، وفي عام ١٩٤٢م وخلال الحرب العالمية الثانية عمل الإخوان على نشر فكرهم في كل من شرق الأردن وفلسطين، كما قام الفرع السوري بالانتقال إلى العاصمة دمشق في عام ١٩٤٤م، ويرى البعض أن جماعة الإخوان المسلمين قد قامت لسد فراغ الخلافة الإسلامية بعد انتهاء الخلافة العثمانية في بدايات القرن العشرين.

ومؤسس هذه الدعوة هو حسن البنا (ت ١٣٦٨هـ = ١٩٤٩م)، حيث أسس النواة الأولى من الإخوان، ولنشر فكر الإخوان تم إصدار جريدة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية عام ١٩٣٣م، واختير محب الدين الخطيب (ت ١٩٦٩م) مديراً لها ثم صدرت "النذير" في عام ١٩٣٨م، ثم "الشهاب" ١٩٤٧م، وتتالت المجلات والجرائد الإخوانية، وبتطورات وسائل الإعلام تطورت سبل الدعوة الإخوانية فأصبحت في الفضائيات والإنترنت، تكونت أول هيئة تأسيسية للحركة عام ١٩٤١م من مائة عضو اختارهم البنا، وفي عام ١٩٤٨م أصدر محمود فهمي النقراشي رئيس الوزراء المصري آنذاك قراره بحل جماعة الإخوان ومصادرة أموالها واعتقال أبرز قياداتها، وفي العام نفسه

اغتيل النقراشي واتُّهم الإخوان بقتله، وتوعد أنصار النقراشي في جنازته بالانتقام وقُتل البنا عام ١٩٤٩م، ثم جاءت وزارة النحاس فأفرجت عن الجماعة عام ١٩٥٠م، واختير حسن الهضيبي (ت ١٩٧٣م) مرشداً للإخوان، وبعد انقلاب ١٩٥٢م دخل الإخوان صراع طويل مع السلطة.

زعمت حركة الإخوان أنها تتصف بالشمولية في جميع المجالات، ونرى ذلك في قول البنا: "إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية أو طريقة سنية، وحقيقة صوفية وهيئة سياسية ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية"[٥٩]، يتضح من ذلك الرؤية التوسعية للحركة حتى تكون مُعبرة عن الأقطار الإسلامية وليست رؤية قطرية معينة، وأيضاً في جميع المجالات الحياتية كالسياسة والاقتصاد، ويتضح أيضاً محاولة احتواء التيارات الدينية الأخرى – حتى وإن كان ذلك ظاهرياً–، باعتبار أنها تأسست لسد فراغ الخلافة الإسلامية العثمانية، فمن خصائصها التي يعلنون عنها: أنها ربانية لأن الأساس الذي يدور عليه الهدف هو تقرب الناس إلى ربهم، وأنها عالمية لأنها موجهة إلى الناس كافة في حكمها أخوة أصلهم واحد لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وأنها إسلامية لأنها تنتسب إلى الإسلام.

ويقول البنا في رسالة التعاليم عن أركان البيعة: "الفهم، الإخلاص، العمل، الجهاد، التضحية، الثبات، التجرد، الأخوة، الثقة"، ويشير أيضاً إلى إمكان جمع هذه الأركان والمبادئ في خمس كلمات: "الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن شريعتنا، والجهاد سبيلنا، والشهادة أمنيتنا، ويمكن جمع مظاهرها في خمس: البساطة، التلاوة، الصلاة، الجندية، الخُلق"، ويعكس سيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" رؤيته ورؤية الإخوان وفهمهم للإسلام، ويوضح أن شعار الإخوان سيفان متقاطعان يحيطان بمصحف شريف واللفظة القرآنية "وأعدوا" وثلاث كلمات هي حق قوة حرية [٦٠].

ويُلاحظ في هذه المبادئ توظيف فكرة الأركان الخمسة التي بُنيَ عليها الدين الإسلامي، فالإسلام بنيَ على خمس: شهادة التوحيد والصلاة والزكاة والصوم والحج لمن استطاع إليه سبيلا، وكذلك حركة الإخوان ترتكز على خمس: الله الغاية والرسول القدوة والقرآن التشريع والجهاد السبيل والشهادة في سبيل الله هي الأمنية، والمظاهر أيضاً

خمس فالحركة طالما أنها إسلامية فلها قدسية الدين نفسه،حيث تفيد أيديولوجية تقديس الحركة جانب التمسك بها من وجهة نظرهم، ويُلاحظ أيضاً الجهاد ومظهره الجندية، فالجهاد هنا مصطلح واسع له وجوه عدة، منها: جهاد النفس وكذلك الجهاد بمعنى العسكرة والحرب والقتال، وجعل مظهره الجندية فذلك يتضمن التركيز على الجانب العسكري، وهذا يعني أن الحركة عبارة عن دولة داخل دولة، وللتطلع الدولي بهدف إعادة الخلافة فهي دولة داخل عدة دول ويكمن ذلك في الصراع بين الخلافة والقطرية.

٢- الهيكلية التنظيمية:

لحركة الإخوان تواجد كبير في معظم الأقطار مثل سوريا وفلسطين والأردن ولبنان والعراق واليمن والسودان وغيرها، كما أن لها أتباع في معظم أنحاء العالم وذلك نتيجة الهيكل التنظيمي في الجماعة، حيث توجد لائحة وقوانين تنظم العمل في جماعة الإخوان المسلمين من أول منصب المرشد إلى عضوية الأعضاء فيها، وتوجد لائحة داخلية للحركة، فطبقا للمادة (٩) في اللائحة المعدلة عام ١٩٤٨م يحتل المرشد العام المرتبة الأولى في الجماعة باعتباره رئيساً لها، ويرأس في الوقت نفسه جهازي السلطة فيها، وهما: مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام.

يُنتخب المرشد العام عن طريق مجلس الشورى العام، ويجب أن يكون قد مضى على انتظامه في الجماعة مدة لا تقل عن خمس عشر سنة هلالية ولا يقل عمره عن أربعين سنة هلالية، وبعد انتخابه يبايعه أعضاء الجماعة وعليه التفرغ لمنصبه، ويلاحظ هنا أن مجلس الشورى هو الذي له حق الانتخاب، أما أعضاء الجماعة فما عليهم إلا المبايعة فقط بعد انتخاب المرشد العام من قِبَل مجلس الشورى، ويظل المرشد في منصبه لمدة ست سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة، ويختار المرشد العام نائباً له أو أكثر من بين أعضاء مكتب الإرشاد العام، وفي حالة وفاته أو عجزه عن تأدية مهامه، يقوم نائبه بعمله إلى أن يجتمع مجلس الشورى العام لانتخاب مرشد جديد، وكذلك يمكن لمجلس الشورى العام أن ينحي المرشد إذا خالف واجبات منصبه.

ومكتب الإرشاد العام العالمي (*) هو القيادة التنفيذية العليا للإخوان، وهو المشرف على سير الدعوة والموجه لسياستها وإدارتها، ويتم اختيار أعضائه عن طريق الاقتراع السري ومدة العضوية فيه محددة بأربع سنوات هجرية، ويتألف المكتب من ثلاثة عشر عضواً عدا المرشد العام، ويتم اختيارهم وفق الأسس التالية، الأول: ثمانية أعضاء ينتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه من الإقليم الذي يقيم فيه المرشد العام، الثاني: خمسة أعضاء ينتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه ويُراعى في اختيارهم التمثيل الإقليمي، الثالث: يختار المرشد من بين أعضاء مكتب الإرشاد أميناً للسر وأميناً للمالية، وإذا صادف فكان أحد المنتخبين لمكتب الإرشاد مراقباً عاماً في قطره، فعلى القطر أن يختار مراقباً بدلاً منه.

ويمكن ملاحظة أسس اختيار أعضاء مكتب الإرشاد، ثمانية أعضاء يشترط فيهم أن يكونوا من إقليم المرشد العام، وهو عدد الأغلبية الذي يمثل ٦١,٥٣٪ بالنسبة لعدد أعضاء المكتب حيث أن باقي الأعضاء خمسة أعضاء، يمكن انتخابهم من الأقاليم الأخرى، وهنا يظل إقليم المرشد العام هو مركز السلطة وباقي الأقاليم تابعة له.

وهذا يلقى الضوء على أمرين الأول: عدم استخدام الحركة في هيكلها التنظيمي لمصطلح "الدولة" في سياق التحدث عن المراقب العام ومكتب الإرشاد، واستخدام مصطلح "الإقليم أو القطر"، وذلك لأن في مضمون ومفهوم الهيكل التنظيمي الإداري والسياسي لنظام الخلافة وكذلك الإمبراطورية تكون المناطق الجغرافية – من منظور الجغرافيا السياسية – ممثلة في الكيان السياسي جزءاً غير مستقل بذاته وتابع للخليفة أو السلطان وتُسمى "قطراً" أو "إقليماً"، حيث كانت الحجاز تُسمى في الخلافة العثمانية إقليم الحجاز وكذلك القطر المصري، وهكذا باقي المناطق التابعة للخلافة ليس لها كيان سياسي ذاتي منفصل عنها، أما مصطلح "الدولة" فهو يعبر عن منطقة جغرافية ذات سيادة مستقلة

(*) جدير بالذكر أنه بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م في مصر وسقوط السلطة، أعلن المجلس العسكري أنه لن يسمح بأن يكون نموذج السلطة التالي على غرار النموذج الإيراني المذهبي، كان أثر ذلك أنه بعد عدة أيام قليلة استقال عدد من قيادات حركة الإخوان المسلمين منها، البعض منهم ذهب إلى تأسيس أحزاب جديدة غير مذهبية أو دينية ظاهرياً، والبعض الآخر حاول الاندماج مع أحزاب قائمة في الساحة السياسية حتى وصلوا إلى السلطة التي كانت هدفهم الأساسي وفي الوقت نفسه سبب انهيارهم وظهور وجههم الحقيقي.

عن باقي المناطق الأخرى، فحينما انفصلت الأقطار العربية التابعة للخلافة سُميت حينئذ "دولاً عربية" وليست "أقطاراً عربية أو أقاليماً عربية".

أما الأمر الثاني: إن تأسيس الحركة كان في مصر على يد مصريين، لذا أرادت الحركة أن يكون مركز السلطة في مصر، وأيضاً في يد المصريين وباقي الأقطار – بالنسبة لمنظورهم– تابعة لهم، فالمرشد العام الذي يمثل السلطة مصري، وعدد مكتب الإرشاد ثلاثة عشر عضواً، ثمانية منهم من إقليم المرشد العام، والخمسة الباقين يراعى في اختيارهم التمثيل الإقليمي، إذن تظل بذلك مصر مركزاً للسلطة، وفي حال تحقيق الهدف النهائي "الخلافة" يكون الخليفة مصرياً.

وذلك يفسر عاملاً من العوامل التي جعلت البعض من التيار السلفي في حالة صراع ونزاع معها، من خلال اتهامهم بمخالفة المنهج السلفي، وبعدهم عن دعوة التوحيد وعدم اهتمامهم بإنكار المظاهر المبتدعة المشركة، وفي الواقع أن السلفية والوهابية يريدون السلطة ومركزها في السعودية فيكون منهم الخلفاء ورأس السلطة، والباقي تابع لهم، هذا الصراع التاريخي على السلطة ظل كما هو دون تغيير إلا الأسماء أو الشخصيات، الهاشميين والأمويين، العلويين والعباسيين، الشيعة والسنة، القطرية والقومية والخلافة، ظل مضمون الصراع بثوب الدين مع اختلاف التواريخ والشخصيات والملابسات والظروف.

ولا يقتصر النزاع بين السلفية والإخوان فقط، بل هناك اتجاهات وتيارات أخرى تتنازع معهما بأساليبها الخاصة، فالسلطات الأمنية للدول العربية تحاول جاهدة ترسيخ الخلاف والصراع بينهما، وعلى سبيل المثال خطط أمن الدولة المصري لإزكاء حدة الخلاف بين التيارين السلفي والإخواني من خلال القيادات السلفية، بدعوى تحصين أتباعهم من الانزلاق في دوائر بعيدة عن المنهج الصحيح، وبالطبع من هؤلاء حركة الإخوان، وعمل أمن الدولة المصري على ذلك حتى لا تحتوى حركة الإخوان التيار السلفي وتتضمنه.[٦١]

وعن مجلس الشورى العام للإخوان فكان يُسمى الهيئة التأسيسية، وهو السلطة التشريعية لجماعة الإخوان المسلمين، وقراراته ملزمة، ومدة ولايته أربع سنوات هجرية،

وتتضمن مهامه الإشراف العام على الجماعة وانتخاب المرشد العام، ويتألف المجلس من ثلاثين عضواً على الأقل يمثلون التنظيمات الإخوانية المعتمدة في مختلف الأقطار، ويتم اختيارهم من قبل مجالس الشورى في الأقطار، ويحدد عدد ممثلي كل قطر بقرار من مجلس الشورى، ويجوز لمجلس الشورى إضافة خمسة أعضاء من ذوي الاختصاص إلى عضوية المجلس، ويمكن تمثيل أي تنظيم إخواني جديد في مجلس الشورى إذا اعتمده مكتب الإرشاد العام، كما يجب أن يكون المراقبون العموميون للأقطار أعضاء في المجلس، وإذا تعذر مشاركة مراقب عام كعضو ثابت في المجلس يمكن للقطر اختيار غيره، ويحتفظ المرشد العام بعد انتهاء ولايته بعضوية مجلس الشورى العالمي مدى الحياة.

أما بالنسبة عن العلاقة بين القيادة العامة وقيادات الأقطار، طبقا للمواد من ٤٩ إلى ٥٤ في النظام الأساسي للإخوان الموضوع عام ١٩٨٢م والمعدل في ١٩٩٤م، فإن على قيادة الأقطار الالتزام بقرارات القيادة العامة متمثلة في المرشد العام ومكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام، وتشمل ما يلي: الالتزام بمبادئ النظام الأساسي للإخوان، وتشمل هذه المبادئ العضوية وشروطها ومراتبها، والالتزام بفهم الجماعة للإسلام، والالتزام بسياسات الجماعة ومواقفها تجاه القضايا العامة، وأيضاً الالتزام بالحصول على موافقة مكتب الإرشاد العام قبل الإقدام على اتخاذ أي قرار سياسي مهم، وعلى قيادات الأقطار التشاور والاتفاق مع المرشد العام أو مكتب الإرشاد العام قبل اتخاذ القرار في جميع المسائل المحلية المهمة والتي قد تؤثر على الجماعة في أقطار أخرى.

ويقدم قيادات الأقطار تقريراً سنوياً لمكتب الإرشاد العام، يرفعه المراقب العام في كل ما يتعلق بخطة الجماعة في القطر ونشاط أقسامها ونمو تنظيمها، ويقوم كل قطر بوضع لائحة تنظيمية خاصة به على ألا تتعارض مع النظام الأساسي للإخوان كما يجب اعتمادها من مكتب الإرشاد العام قبل تنفيذها، وللمساهمة في الأعباء المالية للحركة يلتزم كل قطر بتسديد اشتراك سنوي تحدد قيمته بالاتفاق مع مكتب الإرشاد العام، وينقسم القطر إلى مكاتب إدارية موزعة على المناطق المختلفة في القطر، ولكل مكتب إداري مجلس يديره، له رئيس يختاره المكتب أو من يختاره مكتب الإرشاد من الإخوان العاملين الذين يرون فيهم الكفاءة، ولكل مكتب وكيل وسكرتير وأمين مالي.

وينقسم المكتب الإداري إلى مناطق، وتنقسم المنطقة إلى شعب، والشعبة هي أصغر الوحدات الإدارية، وتضم الشعبة كل الإخوان المقيمين في دائرة الشعبة، كما ينقسم الإخوان في الشعبة إلى إخوان تحت الاختبار وهم الذين اعتنقوا فكرة الإخوان حديثاً، وإخوان عاملين وهم كل من قام بواجبات عضويته، واعتمدت عضويته من المركز العام وبايع على ذلك، وينقسم الأعضاء العاملون في الشعبة إلى أسر ولكل أسرة نقيب.

أما بالنسبة لمصادر تمويل الجماعة، فإن تمويل الإخوان شبه ذاتي، أي أنهم يعتمدون على تمويل أعضاء الجماعة للقيام بالأنشطة المختلفة التي يمارسها الإخوان ولا يمنع ذلك من التمويل الخارجي مهما كان مصدره، ووفقاً للنظام الأساسي للجماعة فإن الأعضاء مقسمين على حسب ما تصنفهم الجماعة إلى مؤيد ومنتسب ومنتظم وعامل، ووفقاً لآليات تحددها الجماعة يتم تصعيد العضو من مرحلة إلى أخرى بعد اجتياز عدد من الاختبارات السلوكية والتثقيفية داخل الجماعة، ومن ذلك يلتزم العضو بدفع اشتراك شهري للجماعة، يقتطع من دخله الشهري بحد أدنى ٣٪ وحد أقصى ٧٪ ويُستثنى من ذلك الإخوان المصنفين كمؤيدين وطلاب وأصحاب الرواتب الضعيفة، كما أن بعض الأنشطة التي تمارسها الإخوان تمول نفسها ذاتياً مثل المستشفيات ودور الرعاية التي تقدم خدماتها نظير رسوم الخدمة.

٣- أسلوب تجنيد الأعضاء:

يعمل أسلوب تجنيد الأعضاء لدى جماعة الإخوان في مستويين، مستوى النشاط العلني للجماعة ومستوى النظام الخاص السري.

أ- المستوى العلني:

مر أسلوب التجنيد في المستوى العلني بعدة مسارات وتحولات تطورية، تمثل المسار الأول في الدعوة من خلال الاتصال المباشر بالجماهير، وهذا الأسلوب تتسم به معظم الحركات الدينية، حيث تبدأ الدعوة في نطاق محدود، ثم تتسع الدائرة تدريجياً من خلال الاتصال الشفهي المباشر عن طريق خطب الجمعة والدروس الدينية التي تُعقد في المساجد، وهذا النوع من الاتصال المباشر هو أكثر الأنواع فاعلية من حيث الإقناع، كما

أنه يتيح للقائم بالاتصال فرصة التعرف على رد فعل المتلقين إيجاباً أو سلباً، وقد أتاح استخدام البنا لهذا الأسلوب فرصة القيام بالحشد والتعبئة والتجنيد للانضمام لعضوية الجماعة، كما يصنع هذا الأسلوب نوعاً من علاقة الولاء لشخص المرشد العام للإخوان، الأمر الذي ساعده بعد ذلك على أن يقيم علاقته مع أتباعه على الطاعة المطلقة.(٦٢)

وتمثل المسار الثاني في إقامة نظام مُحكَم للعضوية، وكان ذلك من خلال المؤتمر العام الثالث للإخوان عام ١٩٣٥م، ومن الشروط الأساسية للعضوية: أن يكون العضو لديه الاستعداد للطاعة التامة وتنفيذ ما يُلقى عليه من أوامر(٦٣)، ويعمل المرشد العام إلى تعميق هذه الصفة لدى الأعضاء إلى حد دمجهم الكامل في نطاق الجماعة، أما درجات العضوية فتتحدد على النحو الآتي: الانضمام العام ويُسمى الأخ في هذه المرتبة أخاً مساعداً، ثم الانضمام الأخوي الذي يكون فيه العضو أخاً متنسباً، ثم الانضمام العملي الذي يصبح فيه العضو أخاً عاملاً، والدرجة الرابعة هي درجة الانضمام الجهادي، وهي ليست حق لكل مسلم يرغب في ذلك كما هو الحال في الدرجات الثلاث السابقة، بل هي من حق العضو العامل فقط الذي يُثبت لمكتب الإرشاد محافظته على واجباته السابقة المتضمنة الطاعة العمياء(٦٤).

إن المعيار الأساس في تجنيد العضو وتصعيده من درجة إلى أخرى هو الطاعة العمياء دون تفكير أو إعمال للمنطق والعقل، ولعل في قسم البيعة عند الإخوان ما يؤكد هذا، ففي نص القسم: أعاهد الله العلي العظيم على التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد في سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها، والسمع والطاعة في المنشط والمكره وأقسم بالله على ذلك والله على ما أقول وكيل(٦٥)، ويلاحظ في هذا القسم التشابه والمطابقة بينه وبين قَسَم الحركات الإسلامية الأخرى المغالية وغير المغالية في أمرين، الأول: الطاعة العمياء، والثاني: الجهاد في سبيل الحركة وليس الدين نفسه.

يقول عمر التلمساني المرشد العام الثالث للإخوان المسلمين في هذا الجانب: إن الأخ المسلم إذا بايع رئيس الجماعة، فهو لا يبايع إنساناً بالذات، ولكنه يبايع الله سبحانه وتعالى على الوفاء مخلصاً في العمل الذي أراد أن يساهم فيه، عملاً بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ(٦٦) – الفتح: ١٠، ويلاحظ هنا أن

الاستشهاد بالآية في غير موضعه، وهو تحريف في معنى الآية وأسباب النزول ذلك لأن المُخاطب في هذه الآية الكريمة هو رسول الله (ﷺ) وليس المرشد العام، وتوظيف الآية والخروج بها عن دلالتها الحقيقية للوصول إلى هدف خاص يتمثل في الطاعة العمياء للمرشد لا يعني إلا تحريف معاني الآيات للهدف السلطوي الشخصي، وذلك إحدى آليات توظيف الدين.

ويتمثل المسار الثالث في تجنيد الأعضاء المجاهدين، لقد وضع البنا نظاماً يُعرف باسم نظام الأسر، وأصبح دخول نظام الأسر قاصراً على الإخوان العاملين، وكل أسرة تتكون من عدد يتراوح ما بين خمسة وعشرة أعضاء وتقوم على أساس فئوي، إما من طلبة أو موظفين أو عمال، ولم يلبث أن تحول نظام الأسر إلى نظام لتخريج المجاهدين، وهم خاصة الإخوان، وعَرَّف البنا الجهاد: "بأنه الفريضة الماضية إلى يوم القيامة، واستشهد بحديث للرسول (ﷺ) "من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية"، وفسر "الطاعة": بأنها امتثال الأمر وإنفاذه تواً في العسر واليسر والمنشط والمكره، وفسر "الثقة":بأنها اطمئنان الجندي إلى قائده في كفاءته وإخلاصه اطمئناناً عميقاً. (٦٧)

ويُلاحظ في تعريفات البنا للغزو والجهاد والطاعة والاطمئنان، سريانها وتأويلها لخدمة الحركة أو الجماعة، حيث سار بالحديث في غير مقصوده، فالرسول (ﷺ) قد قاله في مقام الجهاد لصالح المجتمع الإسلامي ككل، وليس لصالح جماعة دون أخرى أو ضد من ليس عضواً في الجماعة، لأن ذلك تمزيق للمجتمع الإسلامي، أما الطاعة فمن المفترض أن تكون لله والمقصود لدى البنا الطاعة للمرشد والاطمئنان للقائد الإخواني وهكذا يلاحظ استخدام آليات التوظيف لخدمة الحركة وأهدافها.

ب- المستوى السري:

اتبعت حركة الإخوان أكثر من وسيلة لتجنيد أعضاء النظام الخاص في المستوى السري، ولقد استند الدكتور محمد سعد أبو عامود في كتابه جماعات الإسلام السياسي في عرضه لأسلوب التجنيد في المستوى السري للإخوان إلى ما كتبه محمود الصباغ أحد قادة هذا التنظيم ونشره عام ١٩٨٩م، حيث اعتمد الصباغ على الأوراق المضبوطة في واقعة ضبط سيارة في منطقة عابدين عام ١٩٥٠م، والتي حوت الأوراق الخاصة بهذا التنظيم،

ولقد أصدر النقراشي باشا رئيس الوزراء آنذاك قراراً بحل الجماعة، وألقى القبض على مجموعة من أعضاء الجماعة والتنظيم الخاص، وقُدموا للمحاكمة بتهمة محاولة قلب نظام الحكم باستخدام القوة. (٦٨)

كان الأسلوب المتبع عند بداية تكوين هذا التنظيم هو أن يرتبط بالأخ عبد الرحمن السندي بصفته المسئول عن إعداد هذا الجيش المسلم في تنظيم الإخوان، وأول ما يتعاهد عليه العضو السرية التامة في الأقوال والأفعال، فلا يصح الحديث بشأن التنظيم إلا مع زميل من أعضاء التنظيم الذين يتعرف عليهم بواسطة قيادة النظام، وكان أول ما يُختبر به جدية العضو الجديد فيما أعلنه من رغبة صادقة في هذا التنظيم هو أن يُكلف بشراء مسدس على نفقته الخاصة.

وتطور بعد ذلك أسلوب تجنيد الأعضاء بعد استكمال البناء التنظيمي للنظام السري، "فأحد أفراد الجيش –النظام السري أو بالمصطلح الأدق كتائب الإخوان– يرشح شخصاً يرى فيه ما يناسب التجنيد، ثم يرسل الترشيح إلى القيادة العليا مرفقاً به بيان الأسباب التي دعت الفرد إلى هذا الترشيح، مع تقرير شامل عن حالة المرشح الصحية والاجتماعية وطباعة وميوله وثقافته، ويكفي الميل لأي حزب كي يُرفض الترشيح رفضاً باتاً، إذ يجب الولاء والطاعة للجماعة دون غيرهم، وتُسمى هذه المرحلة بمرحلة الترشيح، ثم تبدأ مرحلة أخرى تُسمى مرحلة الاختيار." (٦٩)

لقد تم تشكيل خاص لهذه المرحلة يُسمى بجماعة المكونين، ويتخصصون في هذا العمل، ويقابل المكون الشخص المرشح للانضمام إلى النظام الخاص على انفراد في مكان محدد كمنزل ويكون الضوء مناسباً، بحيث يكون للمقابلة الأثر المطلوب في نفس الشخص، وبعد ذلك تبدأ عملية الإعداد والاختبار للعضو المراد تجنيده، من خلال ثماني جلسات، وتتضمن هذه الجلسات التعرف على كافة المعلومات الخاصة بهذا الشخص، وتوجيهات خاصة بالثقة في القيادة والاقتناع بمشروعية العمل، وضرورة الصمت والكتمان، وكذلك توجيهات خاصة بما يجب مراعاته عند تكليفه بالقيام بأي عمل.

كما تشمل هذه الجلسات تكليفه بعمل له أهمية ورسم خطة له، ومراقبته أثناء التنفيذ، ثم العدول عن الفكرة مع إفهامه بأسباب هذا العدول بشكل معقول في حالة

النجاح في الاختبار، يقدم الشخص للبيعة في القاهرة بصحبة باقي أفراد جماعته، ويكون ارتباط أفراد الجماعة لأول مرة وقت البيعة، يقوم رقم ١ بتوصية الأفراد بحق الطاعة لأميرهم بعد البيعة مباشرة، وفي حالة الرسوب بأحد الاختبارات السابقة يُلحق الشخص بأسرة، أو ما أشبه ذلك من الأعمال العامة، وفي حالة النجاح يعرف الشخص أن ما فات كان اختباراً وقد اجتازه بنجاح وأنه الآن في انتظار أوامر حقيقية(٧٠)، وهذا يذكرنا بمنهجية الجستابو الألمانية والشيوعية السوفيتية قبل انهيار الاتحاد السوفيتي، والهيكل التنظيمي السري للماسونية.

بعد ذلك تبدأ مرحلة التكوين للعضو الذي تم تجنيده للانضمام إلى النظام الخاص، وتتكون هذه المرحلة من خطوات أربعة، مدة كل منها خمسة عشر أسبوعاً، تتضمن الأولى دروساً في المحاسبة وكتابة التقارير، ودراسة أنواع السلاح، وطريقة جمع الأخبار، ودروساً في القرآن الكريم، والإسعافات الأولية، وتدريباً رياضياً.

وبعد الانتهاء من الدراسة، تعقد القيادة امتحاناً فيما ورد فيها، بنقل الناجحين فيه إلى المرحلة الثانية في التكوين وتشمل دراسة قانونية، ودراسة عملية وتطبيقية في مجال رسم الخرائط وتقدير المسافات ودراسة البوصلة، وحديثاً دراسة البرامج الإلكترونية بجميع أنواعها. بالإضافة إلى بعض التدريبات الرياضية والروحية.

ويجرى امتحان يتنقل مَنْ يجتازه إلى المرحلة الثالثة، والتي تشمل تعليم قيادة الموتوسيكل والسيارة، ودراسة في القانون والإسعاف وتدريبات رياضية، هذا بالإضافة إلى دراسة منطقة معينة في القاهرة والأقاليم ورسم خريطة جغرافية لها وبيان الأبنية المهمة تفصيلياً.

وكذلك يجرى امتحان يؤهل مَنْ اجتازه للمرحلة الرابعة والتي تشمل قيام كل فرد من أفرادها بحصر قوات البوليس في قسم معين، وحصر قوات المرور وأماكنهم في منطقة معينة، ودراسة عملية لمدينة القاهرة، وذلك ببيان أحيائها وعلاقتها ببعضها البعض، ومسالكها، ومواصلاتها، وكيفية مهاجمة مكان ما ودراسة حربية ودروس في القانون، وتدريبات رياضية، ودراسة في التعقب يقوم بها كل فرد، ثم يُعقد امتحان يكون مَنْ اجتازه قد اكتسب العضوية الكاملة في التنظيم الخاص للإخوان المسلمين.(٧١)

إن التساؤلات التي تطرح نفسها هنا، لماذا التدريب على حصر قوات البوليس أو المرور وأماكنهم في منطقة معينة؟، وبأي صفة تريد تلك الجماعة القيام بهذه الأعمال؟، ولمصلحة مَنْ القيام بهذا العمل؟، هل لمصلحة دولة معادية؟، أم لمصلحة الجماعة لمحاربة السلطة القائمة للحصول على السلطة لنفسها؟، والتبريرات بالقطع جاهزة مثل: "أن السلطة الموجودة كافرة"، "علمانية"، إلى آخر تلك التهم التي ما أنزل الله بها من سلطان، ويتضح من خلال ذلك أن الجهاد ليس ضد الأعداء ولكنه ضد المسلمين الآخرين القائمين في السلطة للحصول على السلطة للجماعة.

والتناقض واضح في خطاباتهم، ينكرون إراداتهم للسلطة، وواقعياً يعملون بكل جهدهم وبأي وسيلة مشروعة كانت أو غير مشروعة للحصول عليها، ففي قول التلمساني: "إن القول بأن الإخوان المسلمين يعملون في السياسة هو قول غريب، نحن نشتغل بالدين وعندما أقول الربا حرام فإنني لا أتعرض إلى الناحية السياسية والاقتصادية للبلد، ولكنني تعرضت للناحية الدينية بالتصدي"،[٧٢] ويلاحظ في هذا الخطاب المدلول الموجه للسلطة آنذاك والخوف منها، وهذا يفسر التناقض في فترة الثورة المصرية ٢٠١١م، حيث أعلنت الجماعة رفضها المشاركة في المظاهرات قبيل الثورة، وأعلن المرشد العام هذا الموقف بقوله في وسائل الإعلام: "لن نشارك في مظاهرات ٢٥ يناير"، كما قال المتحدث الإعلامي باسم جماعة الإخوان في معظم وسائل الإعلام: "إن المظاهرة تصادف يوم وطني يحتفل فيه الجميع بجهاز الشرطة، ويجب أن نحتفل جميعاً بتلك المناسبة"، ثم بعد وضوح نجاح الثورة انضموا وزايدوا، ثم أعلن المرشد العام في وسائل الإعلام عن عدم ترشيحهم للرئاسة بقوله: "لا نريد الحكم، الإخوان لا يريدون الترشيح للرئاسة"، ثم عملوا جل جهدهم حتى حصلوا على السلطة.

جدير بالذكر أن إلزام العضو المرشح في المستوى السري بضرورة الكتمان وعدم إفشاء السر وإلا تعرض للموت، ويعرض صاحبه للإعدام سواء أكان إفشاء السر بحسن قصد أو بسوء قصد، يفسر ذلك سلسلة الاغتيالات مثل: اغتيال سيد فايز في نوفمبر عام ١٩٥٣م، وكان من أبرز أعضاء الجماعة، حيث نشب خلاف شديد بين بعض الإخوان وسيد فايز، فقرر أعضاء التنظيم السري التخلص منه، فأرسلوا له صندوقاً من الحلوى مع شقيقته بمناسبة المولد النبوي وطُلب منها ألا تفتح الهدية إلا بمعرفته، وبالفعل سلمته

الهدية، ففتحها بالقرب من شقيقه الأصغر صاحب التسع سنوات، فانفجر فيهما حيث كان مُلغماً فمات على الفور ومات معه شقيقه الأصغر وطفلة صغيرة كانت تسير تحت الشرفة التي انهارت نتيجة الانفجار وجُرح باقي من في البيت.

ومثال آخر لسلسلة اغتيالات لأفراد خارج الجماعة، ففي صباح يوم ٢٢ مارس عام ١٩٤٨م تم اغتيال القاضي أحمد بك الخازندار بالقاهرة، وفي ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨م تم اغتيال محمود فهمي النقراشي باشا رئيس وزراء مصر الأسبق، حيث قام القاتل وهو عبد المجيد أحمد حسن المنتمى لجماعة الإخوان، بالتخفي في زىّ أحد ضباط الشرطة، وقام بتحية النقراشي حينما هم بركوب المصعد ثم أفرغ فيه ثلاث رصاصات في ظهره، واعترف القاتل وأخبر أن سبب الاغتيال يكمن في إصدار قرار للنقراشي بحل جماعة الإخوان، كما تبين من التحقيقات وجود شركاء له في الجريمة من الجماعة، وكالعادة نجد التناقضات في خطابات الجماعة، البعض استنكر الحادث وتبرأ من القاتل ومَنْ معه، والبعض الآخر من الجماعة نفسها اعتبرت ذلك عملاً فدائياً متهمين النقراشي بمجموعة من الاتهامات كالخيانة والكفر وغير ذلك من الاتهامات المعتادة.

وهناك أعمال أخرى مثل تفجير القنابل في جميع أقسام الشرطة في القاهرة عام ١٩٤٦م، حيث يقول محمود الصباغ مفتخراً بهذه الأعمال أنها تمتد بعد العاشرة مساءً وقد تمت بدقة ومهارة في أقسام الموسكي والجمالية والأزبكية ومصر القديمة والسلخانة، وإلقاء قنابل حارقة على سيارات هيكل باشا رئيس حزب الأحرار والنقراشي باشا رئيس حزب السعديين في وقت واحد، ويستمر الصباغ أحد قادة المستوى السري، للإخوان في افتخاره بتلك العمليات الإرهابية قائلاً: "لقد زادت هذه العمليات من رعب الحكومة وأعوانها وكذلك الأحزاب" (٧٣)

إن عملية دمج الفرد دمجاً كاملاً في الجماعة، وتكوين المجتمع المغلق، والإحساس المغالى فيه بالذات، يجعل الأفراد في التنظيم يؤمنون باستمداد وجودهم من وجود الجماعة وليس العكس، فما يهدد الجماعة يهدد الفرد العضو في المستوى الشخصي، وهذا ما يجعل العضو في حالة طاعة عمياء مطلقة، وما أشبه اليوم بالبارحة فمن يوم لآخر انتهاكات وتخريب وضرب وقتل للمتظاهرين في مصر، خلاف الانتهاكات ضد القضاء

والنيابة العامة والدستور والقانون والاستحواذ على السلطة، ومعاملة المجتمع من خلال فكرة: "إما أن نحكمكم أو ندمركم".

وإن كانت حركة الإخوان قد حاولت احتواء التيارات الأخرى كالسلفية والوهابية والصوفية إلا أن معظمهم رفض الاستغراق فيها، لأن في ذلك انتفاء لكياناتهم، وهم في الأصل قاموا لتكوين تلك الكيانات، فكيف يمكن أن يعملوا على هدم كياناتهم؟، لذا فإن النظرة التنازعية بينهم هي المحافظة على كياناتهم – من وجهة نظرهم – حتى وإن كان الخطاب الإخواني يتجه في ظاهره إلى الانتساب والاندماج، إلا أنهم على حرص من مضمون هذا الخطاب، من منظورهم أن مضمون الخطاب يعني انتفاء كيان تلك التيارات واحتوائها في حركة الإخوان، وتصبح بذلك أقوى وأوسع بسبب الاندماج والاستغراق فيها، ومن جهة أخرى تنتهي تلك التيارات بالتبعية لسلطة الإخوان وهذا ما لا تريده باقي التيارات، فيحدث التنازع والتخطئة والصراع، وفي معظم الأحوال التبديع والتكفير.

تلك هي نظرة المذاهب والفرق الإسلامية تجاه بعضها البعض، كل واحدة منها تنظر إلى الأخرى من خلال أنها هالكة وضالة وإلى نفسها أنها الناجية، ويمكن استنتاج المنهجية الفكرية من خلال هذا التنازع والتي تكمن في تحقيق الذات من خلال تخطئة الآخر، وما يزيد من خطورة تلك المنهجية أن التخطئة هنا ليست بالمفهوم العادي، ولكنها بالمفهوم الديني تعني عصيان الله والبدعة والكفر والزندقة، وهذا المفهوم يمثل السلاح الأيديولوجي للفرق والمذاهب المتنازعة، ويؤدي ذلك إلى جانب آخر من هذه المنهجية وهو عدم وجود نقاط وسطية بين الطرفين، حيث يتبلور الأمر في قضية تتكون شقيها من نقيضين "إما معنا على الحق أو مع الأخرى على الباطل".

سادساً: مقتطفات من الصلة بين الحركات الإسلامية والغرب:

من البدهي أن المقولات الدينية التي تطلقها الحركات الإسلامية من خلال تاريخها البعيد والقريب لا تسمح بالصلة التعاونية والتدعيمية لها من الغرب، ولكن الواقع يشير إلى عكس ذلك مما يثبت عملية توظيف الدين بهدف السلطة وليس الدين نفسه، هناك صلات بينهما متضمنة في التصريحات والاجتماعات والوثائق والتدعيمات التي اتخذت

أشكالاً مختلفة في مسارات متُعددة تبعاً للظروف والتحولات القائمة من منظور المصالح المشتركة، فمن جهة الحركات الدينية تكمن المصلحة في الحصول على الدعم، أما من جهة الغرب تكمن المصلحة في زيادة السيطرة للحفاظ على المصالح الإستراتيجية من خلال لعبة توازن القوى في العالم الإسلامي.

١- السلفية ومحاولات الاتصال بالسلطة الأمريكية:

في تاريخ الصراع بين الخلافة والقومية والقطرية، كانت هناك صلات بين الحركات الإسلامية والغرب، ويظهر ذلك في صراع الحركة الوهابية المتحالفة مع آل سعود ضد الخلافة العثمانية وإنكار حق السلطان العثماني في أن يحكم ويكون الخليفة، حيث تحالف عبد العزيز آل سعود والوهابيون مع الإنجليز لمحاربة العثمانيين وحلفائهم الألمان، إذن ليس بمستغرب أن يعرض السلفيون حديثاً مشروعهم على المسئولين الأمريكيين لمساندتهم ومساعدتهم في تحقيق أهدافهم الخاصة المتبلورة في السلطة باسم الدين.

لقد نشرت صحيفة "النيويورك تايمز" في اكتوبر٢٠١٢م تقريراً حول السلفيين الذين أصبحوا من الزوار المعتادين للسفارة الأمريكية بالقاهرة، وعلى الأخص عندما وجد السلفيون موقف السياسة الأمريكية تجاه الإخوان المسلمين الظاهر في دعمهم، حيث يقول التقرير "إن السلفيين أصبحوا من الزوار المعتادين للسفارة الأمريكية بالقاهرة التي تطبق نظرية أنه من الأفضل أن يكون هؤلاء السلفيون داخل الخيمة بدلاً من خارجها، وهو ما مَكّن السلفيون من زيارة الولايات المتحدة الأمريكية للتشاور مع المسئولين.

كما أعلن الدكتور/ سعد الدين إبراهيم رئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالقاهرة في مؤتمر صحفي في ١٥-٥-٢٠١٣م عن محاولات السلفيين لإقناعه بدور الوسيط بينهم وبين المسئولين الأمريكيين لعرض مشروعهم وأفكارهم بهدف الدعم والمساندة مثل الإخوان، وهذا يمكنهم من الحصول على دور في السلطة ولا تنحصر جميع أطراف السلطة في يد الإخوان فقط، ومن البدهي عند محاولة طرف لإقناع طرف آخر بمساندته أن يقوم الطرف الأول بإبداء طمأنة الطرف الآخر على مصالحه، وهنا يقع التناقض بين مقولة توظيف الدين والواقع الحقيقي للجماعة أو التيار، يرددون تقليدهم للسلف ولم يحاول السلف الاتصال بالروم أو الفرس لدعمهم في الوصول

للسلطة على المسلمين، فلم يحاول الصديق أو عمر أو عثمان أو عليّ رضي الله عنهم الاتصال باليهود والنصارى لدعمهم ومساندتهم للخلافة، والسلفيون يُكَفرون ويُحَرمون حلق اللحية والجلباب الطويل منعاً للتشبه بالنصارى وفى الوقت نفسه يجرون ورائهم لمساندتهم في الوصول للسلطة.

وكالعادة، البحث عن مبررات للأفعال المتناقضة مع المقولات لتقديمها مع إلقاء التهم ضد الآخر كميكانيزم دفاعي عن الذات، فلقد بررت بعض القيادات السلفية ما نشرته صحيفة النيويورك تايمز عن الزيارات المتكررة من السلفيين للسفارة الأمريكية "بأن التشاور لا مانع منه بهدف تعريف الأمريكان بالسلفية وفكرها ونظرتها للآخر"، كما قال رئيس اللجنة الإعلامية لحزب النور: "إن اللقاءات يتم من خلالها مناقشة الأوضاع التي يتخوف الأمريكان من السلفيين فيها، مثل وضع الأقباط ونظرة السلفيين للمرأة ولمخالفيهم"، كما أيد رئيس حزب الأصالة التواصل مع الأمريكان للتشاور معهم من باب الدعوة إلى الله بهدف التعريف بمعنى السلفية وتوجهاتها وأفكارها.

وهذه المبررات السابقة تعني أمرين منها: التأكيد على محاولات السلفية للاتصال بالمسئولين الأمريكان، ومنها: تحسين الصورة عند الغرب للموافقة على الدعم والمساندة، ومن أهم المجالات لتحسين هذه الصورة مجال المرأة وأيضاً المخالفين لهم، ولكي يثبتوا ذلك للأمريكان، أعلنوا عن احترامهم لاتفاقية السلام مع إسرائيل مع جميع المعاهدات الدولية، وذلك في تصريح المتحدث الرسمي باسم حزب النور السلفي. ولسان حالهم يقول: "لن نكون أعداء لكم فساعدونا على الوصول للسلطة"، ومن الجدير بالذكر أن هذه المبررات على غرار "لنا رؤوف رحيم ولكم شديد العقاب"، حيث اتهم السلفيون السلطة السابقة قبل الثورات العربية في تونس ومصر وليبيا بالعلمانية والكفر والعمالة للأمريكان والغرب، لذا لابد من إزاحة هذه السلطة لأنها عميلة للغرب.

وبعد الإزاحة سارع السلفيون لعرض آرائهم على الأمريكان لمساعدتهم ودعمهم، كما أن محاولات الاتصال تلك لا يكمن فيها الصراع ضد الليبراليين أو الإخوان فحسب بل يكمن الصراع داخل التيار السلفي نفسه، ذلك لأن فصائله كثيرة وكل فصيل يحاول من خلال آليات توظيفه للدين أن يتغلب على الفصيل الآخر، فلقد أوضح حزب النور

أحقيته في الحوار مع الأمريكان أكثر من الفصائل السلفية الأخرى، وذلك في تصريحه بأن السلفيين مائة تيار ومائة توجه، وهم يؤيدون التحاور مع الأمريكان، وبالطبع الحزب هو الأقرب لهذه الحوارات.

وبالنسبة للصراع مع الآخر، أي التيار الديني الآخر وليس الغرب، فلقد نشرت "الشروق" تقريراً في أواخر فبراير ٢٠١٣م بعنوان "مصادر: السلفيون يكشفون حجم الإخوان للأمريكيين في اتصالات مع السفارة الأمريكية"، يقول هذا التقرير: كشفت مصادر قريبة من قيادات حزب النور والدعوة السلفية بالإسكندرية عن اتصالات جرت مع الأمريكان للوقوف على حجم الخلاف بين الحزب السلفي وبين جماعة الإخوان المسلمين، وقال مصدر من داخل الحزب: إن السبب الرئيس وراء تصعيدهم الإعلامي ضد الإخوان هو إقالة أحد السلفيين من منصب مستشار الرئيس بشكل مهين. وهذا التقرير يوضح الصراع بين السلفيين والإخوان في حال عدم حصول السلفيين على مناصب سلطوية من قِبَل الإخوان القائمين على السلطة آنذاك.

لهذا أوضح التقرير، أن السلفيين قد أشاروا للأمريكان بأن الإخوان كانوا يصورون للإدارة الأمريكية أنهم يملكون مفاتيح التيارات الإسلامية في مصر، وأنهم الوحيدون الذين يملكون السيطرة على السلفيين، ويملكون تحريكهم في أي وقت شاءوا، وهذا غير صحيح، ولكي يثبت السلفيون للأمريكان انفصالهم عن الإخوان، رفض حزب النور التجاوب مع بعض الدعوات للاحتشاد في الشارع لدعم الإخوان في محيط جامعة القاهرة، وهذا يعني أن قرار الحزب مستقل عن قرارات الإخوان، ويعني أيضاً تضعيف حجم صورة الإخوان عند الإدارة الأمريكية.

إن هدف التيار السلفي طمأنة الإدارة الأمريكية على مصالحها عن طريق توظيف الخطاب الديني والتراث في صورة إنشائية نظرية، في الوقت الذي تنظر فيه الإدارة الأمريكية للأمر من منظور واقعي وليس الإطار النظري الذي يقدمه لها التيار السلفي، فالإدارة الأمريكية تهدف في المقام الأول والأخير الحفاظ على مصالحها بغض النظر عن مَنْ يحميها، لأن السياسة الأمريكية منذ نشأتها مبنية على البرجماتية السياسية، لذا لن تُسفر الاتصالات بين الطرفين عن تحول أو تغير في الأيديولوجية الأمريكية، وهذا ما

أشار إليه السفير محمد السادات مساعد وزير خارجية مصر الأسبق حيث قال: إن كل ما كانت تقوله أمريكا عن السلفيين أنهم مصدر التطرف والإرهاب لا يعني الابتعاد عنهم، فإن أمريكا نظرت إلى الأمر من منظور توازن القوى لزيادة السيطرة ليس على السياسة المصرية فحسب بل على العالم الإسلامي أجمع، فالتيارات الإسلامية تتنافس وتتصارع للتقرب لأمريكا وذلك يسمح للإدارة الأمريكية بالسيطرة على ميزان القوى في العالم الإسلامي.

٢- الدعم الأوروبي الأمريكي للطرق الصوفية:

إن كانت الأيديولوجية العامة لتوظيف الدين عند الحركة الصوفية بمختلف طرقها تتضمن كرامات الأولياء وتفسير الرؤى والأحلام والاحتفال بالموالد وتقديس القبور وتعظيمها وطاعة الشيخ نظراً لكراماته وبركاته، فيجب تقديم الدعم لهم ليعيش المجتمع العربي في حالة من الغياب العقلي والعلمي من جانب، وتصبح الحركة الصوفية كتلة سياسية بديلة أمام السلفية والإخوان في ظل وجود تنازع بينهم من منطلق اعتقاد كل حركة أنها الناجية والآخرين في النار.

تلك هي نظرة الغرب لدعم الطرق الصوفية، حيث وجد الغرب وعلى الأخص الإدارة الأمريكية مادة خصبة في أرض الواقع العربي على استعداد تام لتلقي الدعم المباشر وغير المباشر لتحقيق أهدافها الخاصة، متمثلة في الطرق الصوفية التي تنافست فيما بينها للوصول لهذا الدعم، بدأ الدعم الحقيقي للصوفية في ٢٨-٣-٢٠٠٢م عندما عُقد في مدينة هامبورج الألمانية المؤتمر الثامن والعشرين للمستشرقين الألمان، والذي أفرد جلسات مطولة تحت عنوان "الأخوة الصوفية حركة اجتماعية معتدلة"، كما خُصصت جلسة أخرى لدراسة صورة الموالد الصوفية في مصر، وفي المؤتمر نفسه وافقت الحكومة الألمانية على فتح معهد يحمل اسم "النقشبندي" أحد زعماء الطرق الصوفية، ويُلاحظ على عنوان المؤتمر أنه يتضمن المدح بصفة الاعتدال على التصوف على الرغم من أن واقعه غير معتدل، ويعني ذلك الإشارة إلى تشجيع ودعم الطرق الصوفية.

ولقد شهدت مدينة الإسكندرية مؤتمراً فريداً من نوعه عُقد في مكتبة الإسكندرية فى نهاية ٢٠٠٣م، تحت رعاية منظمة اليونسكو تحت عنوان "المؤتمر العالمي للطريقة

الشاذلية"، وكان رعاة المؤتمر هم: المركز الوطني الفرنسي للبحوث والدراسات، والمعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ووزارة البحث العلمي الفرنسية، ووزارة الخارجية الفرنسية، والطريف في الأمر أن وزارتا السياحة والخارجية المصريتان كانتا ضيفتين.

كما استضافت وزارة الثقافة الدنماركية في أوائل ٢٠٠٤م، مشايخ الطريقة الفارضية، وعقدت مؤتمراً دولياً استمر أكثر من عشرين يوماً تحت عنوان "الإسلام الصوفي بين الماضي والمستقبل"، وعقب هذا المؤتمر مباشرة تم افتتاح الأكاديمية الصوفية في مصر، ويلاحظ أيضاً على عنوان المؤتمر أنه يحمل بين طياته تقسيم الإسلام إلى أنواع وفصائل وهذا هدف رئيسي لدى الغرب وهو العمل على تمزيق المسلمين.

بدأ الدعم الأمريكي للتيار الصوفي في مصر والمنطقة العربية عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر عندما اصطدم المشروع الأمريكي "الشرق الأوسط الكبير" مع التيارات الإسلامية الموجودة على الساحة، فحدثت بالفعل تحركات أمريكية ملحوظة لدعم التيار الصوفي في أوائل ٢٠٠٥م من خلال اللقاءات المتكررة بين الشيخ الشناوي شيخ مشايخ الطرق الصوفية بالسفير الأمريكي "ريتشارد دوني"، حيث عرض السفير عليه فكرة دخول القيادات الصوفية للانتخابات البرلمانية كتيار ديني سياسي.

وقامت القوات الجوية الأمريكية بتمويل مشروع بحثي لفريق يأتي فيه اسم شيريل بينارد زوجة السفير الأمريكي في العراق زلماي خليل زاده، وهذا المشروع صدر في شكل كتاب بعنوان (العالم الإسلامي بعد أحداث ١١/٩)، وهو بحث تفصيلي يهدف إلى التعرف على الحركات والمذاهب الدينية القادرة على التغيير والتأثير في المشهد الديني والسياسي في العالم الإسلامي، واستكشاف أهم الاختلافات بين التيارات الإسلامية، وتحديد منابع الراديكالية الإسلامية.

ولقد جاء فيه عن الصوفية "إنهم يشكلون عدداً لا يُستهان به في واقع العالم الإسلامي، غير متشددين، يعظمون قبور الأولياء ويؤدون عندها الصلوات، يؤمنون بالأرواح والكرامات والمعجزات، ويستخدمون التعاويذ، ومجموعة الاعتقادات هذه تزيل التعصب والشدة، والوهابية والسلفية أعداء الصوفية في العالم الإسلامي، ونتيجة لهذا العداء فالصوفية هم حلفاء طبيعيون للغرب في حربهم ضد الراديكالية."(٧٤)

وكذلك كشفت مجلة "يو إس نيوز" الأمريكية عن سعيّ الولايات المتحدة لتشجيع ودعم الصوفية كإحدى وسائل التصدي للجماعات، ويعتقد بعض الاستراتيجيين الأمريكيين أن أتباع الصوفية ربما كانوا من بين أفضل الأسلحة الدولية ضد تشدد "القاعدة" وغيرها من الإسلاميين المتشددين، حيث يمثل المتصوفون وأساليبهم الصوفية الغامضة اختلافاً واضحاً مع الطوائف الأصولية الإسلامية، لأن الاختلاف الجذري في أساليب وطرق فهم الدين بينهم كبير، وكانت الأضرحة الصوفية قد تعرضت للتحطيم في إطار الصراع الطويل بين الصوفية والأصولية الوهابية في الجزيرة العربية.

وقد صرح روبرت دانين عالم الأنثروبولوجيا الذي درس المتصوفين الأفارقة بأنه: سيكون من الحماقة تجاهل الاختلافات بين الصوفية والأصولية، ووصف الصراع بينهما بأنه تاريخي، ومن بين الأساليب السياسية في هذا الشأن استخدام الدعم الأمريكي لاستعادة الأضرحة الصوفية حول العالم، وترجمة مخطوطاتهم القديمة، وكذلك دفع الحكومات لتشيع نهضة الصوفية في بلدانهم، وتلك الفكرة قد أنتجتها بعض الدول الإسلامية منها المغرب، حيث جمع "محمد السادس" عاهل المغرب زعماء الصوفية المحليين بالمغرب وكذلك ليبيا وقدما الملايين من الدولارات كمعونة لاستخدامها كحصن ضد الأصولية المتشددة.

كما نشرت وحدة البحث في الأمن القومي التابعة لمركز "رند" بالولايات المتحدة ورقة بحثية مطولة تحت عنوان "الإسلام المدني الديمقراطي: شركاء ومورد واستراتيجيات" قدمت من خلالها رصداً عاماً للساحة الثقافية والسياسية الإسلامية ومختلف تياراتها الفاعلة، محددة على ضوء ذلك ملامح السياسة الأمريكية المطلوب توخيها في التعاطي مع الحالة الإسلامية الواسعة بمفرداتها المتنوعة للسيطرة بآلية توازن القوى، وتكتسب هذه الورقة البحثية أهميتها من جانبين، الأول: أن مركز "رند" من أهم معاقل المحافظين الجدد، وأحد آلياتهم الفاعلة في توجيه السياسة الخارجية والدفاعية الأمريكية، والثاني: أن البحث أتى في صورة برنامج عمل سياسي مفصل يوصي بتشجيع التصوف في مواجهة الأصولية خاصة في البلدان الإسلامية العربية وأفغانستان، وبقية الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى.[٧٥]

وفي إطار الدعم والتشجيع للحركة الصوفية، تخلى السفير الأمريكي السابق بالقاهرة "ريتشارد دوني" عن حراسته وسيارته الدبلوماسية وانطلق للمشاركة في الاحتفال بالليلة الكبيرة لمولد أحمد البدوي بمدينة طنطا التابعة لمحافظة الغربية، وفوجئ آلاف من مريدي الشيخ الراحل ورواد المولد بالسفير يتجول في الساحة المقابلة للمسجد في ملابس بسيطة وبصحبته ابنته ومحافظ الغربية آنذاك، وجلس السفير وسط آلاف من أنصار الطرق الصوفية الذين نصبو خيامهم حول المسجد للمشاركة في تلاوة بعض الأناشيد والأوراد.

وجدير بالذكر أن الحكومة الإسرائيلية تقدمت بصورة رسمية لوزير السياحة المصري آنذاك "زهير جرانة" عبر سفارتها بالقاهرة لإنشاء فندق سياحي خمس نجوم بجوار ضريح يعقوب أبو حصيرة الذي يقام احتفال سنوي باسمه في قرية "دميتوه" بمحافظة البحيرة في دلتا مصر، وأنشأت الحكومة المصرية كوبري علوي أقيم خصيصاً في مدخل مدينة دمنهور لتأمين دخول وخروج حافلات الأفواج السياحية الإسرائيلية مباشرة إلى ضريح أبو حصيرة دون الحاجة إلى مرور الأفواج من وسط زحام المدينة، وشخصية أبي حصيرة مختلف عليها، فبعض المصريين يرون أنه مسلم يرجع نسبه إلى طارق بن زياد، واليهود يقولون أن اسمه يعقوب وهو حاخام يهودي أتى من المغرب عائماً على حصيرة في البحر لذا سُمى بأبي حصيرة حيث عاش ما بين ١٨٠٥م – ١٨٨٠م، لذلك قام الأهالي برفع دعوى قضائية لإلغاء هذا المولد، وحصلوا على حكم قضائي عام ٢٠٠٤م من المحكمة الإدارية العليا يقضي بإلغاء كافة مظاهر الاحتفال في هذه القرية.

لقد تركت ثورات بعض الدول العربية وسقوط أنظمتها المُدعمة للتيار الصوفي تبعاً لأوامر الغرب عدة تساؤلات حول مدى الدعم المُقدم للحركة الصوفية في الإقليم العربي، ومدى قدرته على العمل في الميدان السياسي، ومواصلة الغرب لدعم التصوف في مواجهة للحد من قدرة السلفية والإخوان، توجد عدة احتمالات بصدد مستقبل الحركة الصوفية ومدى الدعم الغربي لها في ضوء استراتيجية توازن القوى.

الاحتمال الأول: إما أن يتراجع الدعم الغربي للحركة الصوفية في المنطقة العربية لإيجاد بديل مُنَظَّم إلى حد ما، له تأثير في المجال السياسي أقوى من الصوفية وهو

الإخوان، وعلى الأخص أن الدعم الذي قُدم للإخوان من الغرب وبخاصة أمريكا في وصولهم للسلطة قد أثمر الطاعة والتبعية مما سمح لزيادة سيطرة الغرب.

والاحتمال الثاني: أن يتوقف الدعم نتيجة فشل الدور المُكلف به التيار الصوفي وهو مواجهة التيارات الدينية الأخرى، وأيضاً عدم السيطرة على مجريات الأمور داخل الدولة، ولكن هذا الاحتمال له سلبياته من منظور الغرب ألا وهو تقليص الكم الانقسامي للحركات الإسلامية، وهذا ما لا يريده الغرب، فكلما زاد الكم الانقسامي للحركات الإسلامية كلما زادت السيطرة الغربية لضعف المجتمعات الإسلامية نتيجة هذا الانقسام.

والاحتمال الثالث: أن تظل الصلة بين أوروبا وأمريكا والحركة الصوفية عن طريق استمرار الدعم حتى وإن لم يكن بمداه السابق على الثورات، وذلك ليتم تشكيل تياراً قوياً منظماً أكثر تماسكاً من السابق في جميع الدول الإسلامية حتى يتساوى ميزان القوى للتيارات الدينية المتصارعة فيما بينها منذ النشأة، ولا تحتكر حركة بعينها الساحة السلطوية لما ينتج عن ذلك من خطورة على المصالح الإسرائيلية والأمريكية في الدول الإسلامية، وأيضاً عندما تتساوى القوى لأطراف متصارعة يستمر النزاع بينهم لأطول فترة ممكنة لعدم غلبة طرف على الآخر، ونتيجة استمرارية النزاع تأتي لصالح الغرب لما فيها من تشتت الهوية الإسلامية، وهذا الاحتمال هو الأقرب للواقع.

٣- صلة الإخوان بالماسونية والمخابرات الأمريكية:

إن موضوع العلاقة بين الإخوان والماسونية والمخابرات الأمريكية "C.i.A" يكثر حوله النقاش، فعلى الرغم من الوثائق المثبتة من الماسونية والمخابرات الأمريكية، والتي تثبت الصلة القديمة المتجددة، إلا أن البعض من أعضاء وقيادات الإخوان – كعادتهم- ينكرون هذه الصلة والبعض الآخر يبررها التبرير الساذج المعتاد بين محاولات تشويه غير الإخوان لهم وبين جدوى هذه الصلة لنشر الدعوة الإسلامية، وكأن الماسونية والمخابرات الأمريكية يساعدون الإسلام بدعمهم للجماعة.

وقبل عرض مقتطفات من هذه الصلة، جدير بالذكر عرض نبذة عن الماسونية، فمعنى كلمة الماسونية لغة: "البناؤون الأحرار"، أما في الاصطلاح فهي منظمة يهودية عالمية سرية وغامضة مُحكمة التنظيم تهدف إلى سيطرة اليهود على العالم، وتستتر

تحت شعارات خداعة مثل (حرية - إخاء - مساواة - إنسانية)، فتقوم بتوظيف مقولات القيم الإنسانية لتحقيق أهدافها، ومعظم أعضائها من الشخصيات المعروفة المؤثرة، يوثقهم عهد بحفظ الأسرار، ويقيمون ما يُسمى بالمحافل للتجمع والتخطيط والتكليف بالمهام التي تخدم أهداف المنظمة، ومنها تأسيس ودعم الحركات الدينية التي تهدف إلى السلطة من خلال توظيف الدين، وذلك لنشر العنصرية والفُرقة وخلق ثغرات في قلب المجتمع الإسلامي واعتبار كل حركة معادية للأخرى، ومن ثم انتقاد الإسلام والمسلمين واتهامهم بالإرهاب، وأيضاً لما في الفُرقة ضعف وهوان فيمكن السيطرة من خلال ذلك الضعف، وتفاصيل تلك الصلة مذكورة في مذكرات "هيمفر" الذي أنيط بهذه المهمة من قِبَل الحكومة الإنجليزية في منتصف القرن الثامن عشر واستمرت هذه الصلة إلى الآن، كما قامت مجلة "شبيغل" الألمانية بنشر هذه المذكرات في حلقات، ومن بعدها صحيفة فرنسية ثم إلى العربية ولغات أخرى.

بعد أحداث ثورة ١٩١٩م في مصر تساءلت الحكومة البريطانية والماسونية، لماذا اتحد المصريون بالشكل الذي رفع من قيمة الوطنية وأسفر عنه هذه الثورة؟ وللإجابة على هذا السؤال بعثوا لجنة برئاسة "ملنر" وهدفها إيجاد وسيلة لتفريق تلك اللُحمة الوطنية، وكان حسن البنا يذهب إلى شركة قناة السويس التي كان يديرها الإنجليز آن ذاك ليتقاضى مبلغ خمسمائة جنيهاً لدعم أول نواة للإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية، ولقد كتب حسن البنا ذلك في مذكراته، حتى أنه ذكر تأخر الدفع له عدة شهور.

وفي ضوء الصراع بين النازية واليهود وبريطانيا سافر عبد القادر الحسيني بأفكار حسن البنا مع بدايات الحرب العالمية الثانية إلى ألمانيا النازية ليظهر في صور رسمية وهو في لقاء مع "أدولف هتلر"، حيث جلس هتلر مع الحسيني لمدة طويلة وصلت إلى سبع ساعات، مما أسفر عنه قرارات تاريخية مسجلة لهتلر فحواها فتح أبواب الكليات العسكرية الألمانية لتدريب الشباب من جماعة الإخوان، ووعد هتلر الإخوان بنقل وتخزين الأسلحة سراً في مصر لخدمة العمليات السرية الألمانية بالقاهرة وذلك

لمساعدة النازية في حربها، ووعد بإقامة أول معهد للدعاة الإسلاميين في برلين ليكون نواة للإخوان بعد الحرب، وأن يرسل البنا من مصر دعاة شباب ويلحق بكل ألمانيا داعياً مصرياً من الإخوان المسلمين المصريين، والموافقة على إقامة جيش كامل من الإخوان المسلمين في البوسنة لمقاومة الصرب.

والمُسجل تاريخياً أن هذا الجيش كان قوامه مائة ألف جندي بوسني، ومُنح البنا دعوة من هتلر شخصياً لزيارة ألمانيا والإقامة فيها كيفما يشاء عند طلبه، وقال هتلر: "إنني بعد كل ما سمعته عن البنا والإخوان في مصر أجد نفسي لا أخشى الشيوعية الدولية ولا الإمبريالية الأمريكية البريطانية الصهيونية، ولكنني أخشى من ذلك الإسلام السياسي الذي وضعوه أمامي. لكننا سنتعاون معهم"، تلك الحقائق السابقة التي تقرر الصلة بين الإخوان والنازية والماسونية والمخابرات البريطانية والأمريكية موجودة كاملة بتفاصيل كثيرة داخل صفحات تاريخ الوثائق السرية التي يفرج عنها بين الحين والآخر لأجهزة المخابرات الإسرائيلية والتي سُجلت أيضاً في عدة كتب.

لقد وجد هتلر في الإخوان أداة يمكن استغلالها ضد أعدائه من اليهود والبريطانيين كما وجد الماسونيون والبريطانيون في الإخوان أداة يمكن دعمها وتأسيسها لتحقيق الفُرقة المؤدية لضعف الهوية الوطنية للمصريين والعرب والمجتمعات الإسلامية، وفي الوقت نفسه وجد الإخوان الدعم والاستفادة من الطرفين، لذا كانت الصلة بين الإخوان والطرفين معاً، وعقب سقوط برلين النازية هرب الحسيني من ألمانيا التي أقام بها لتأسيس جماعة الإخوان الألمانية وتراسل مع البنا الذي خطط له الهروب عن طريق الدكتور محمد معروف الدواليبي الذي أصبح فيما بعد رئيس المؤتمر العالمي الإسلامي، فقام الدواليبي بتزوير جواز سفر يساعد الحسيني على الخروج من ألمانيا، وذلك انطلاقاً من مبدأ الضرورات تبيح المحظورات، هذا المبدأ الذي استخدمه الإخوان إلى أوسع مدى يمكن تخيله... إلى أن طال المحرمات "الكذب – القتل" وليس المحظورات فقط.

أصدرت سلسلة مصر النهضة بدار الكتب كتاباً في الأصل دراسة قيمة بعنوان "الماسونية والماسون في مصر" عبارة عن رسالة ماجستير نالها المؤلف وائل إبراهيم الدسوقي بإشراف الأستاذ الدكتور/ أحمد زكريا الشلق، رصدت هذه الدراسة أسماء ظهرت في تاريخ المحافل الماسونية في مصر، يسرد بعضها الباحث وأبرزها: جمال الدين الأفغاني – محمد عبده – سيد قطب، وما يهمنا في هذا المقام هو صلة الماسونية بالإخوان، فيقول الباحث: "إن الماسونية امتدت إلى بعض الأعضاء من تنظيم "الإخوان" مثل "سيد قطب" الذي كان يكتب مقالاته في "التاج المصري" وهي لسان حال المحفل الأكبر الوطني، وإن لم يصرح أي من مصادر الماسونية أنه كان مسونياً، لكن الصحف الماسونية لم تكن لتسمح لأحد من غير الأعضاء في الماسونية بالكتابة فيها مهما كانت صفته أو منصبه"(٧٦)

وكتب الشيخ محمد الغزالي في كتابه "معالم الحق": لقد وضعت الماسونية زعماء لحزب الإخوان المسلمين ومنهم حسن الهضيبي" هذا ما جعل الغزالي يقول: "إن الإخوان قاموا بتوظيف الدين للوصول إلى أهداف سياسية، وقد خُدع الكثير من الشباب بهذه الدعوة المستترة بالدين ضد الوطنية، وهذا الهدف هو نفسه هدف الماسونية العالمية" (٧٧)

ويمكن تفهم طبيعة الصلة بين الإخوان والماسونية وإسرائيل والإدارة الأمريكية من خلال ما قاله القيادي الإخواني مأمون الهضيبي لثروت الخرباوي: "نحن نتحالف مع مَنْ يستطيع أن يقربنا من دوائر صنع القرار.. وأي شخص قريب من دوائر السلطة العليا سنتحالف معه، ولن نقبل أن يخرج أي واحد منا على هذا القانون.... هذا هو دستور الجماعة"، ذلك ما كتبه ثروت الخرباوي في كتابه "سر المعبد"، (٧٨) إذن إذا كان التحالف مع صانعي القرار دستوراً لدى الجماعة فالطاعة والخضوع نتيجة حتمية للتحالف، وصانعوا القرار في دوائر السلطة العالمية هم الإدارة الأمريكية وإسرائيل وأوروبا وذلك لا يخفى على أحد.

كما يمكن فهم طبيعة تلك الصلة من خلال تصريح "موشى ديان" وزير الدفاع الإسرائيلي السابق، والذي نشرته جريدة تشرين اللبنانية عام ١٩٦٨م عن الإخوان،

حيث قال: "إذا تم تصعيد الإخوان إلى سدرة الحكم في مصر، سنشتم رائحة الدمار في كل بقعة من أراضي مصر، فلتكن تلك هي غايتنا وحربنا بمساعدة أصدقائنا الأمريكان"، وبالفعل ظل الدعم للإخوان من إسرائيل عبر الأمريكان وقطر لتحقيق وصولهم إلى السلطة، وبالتالي تحقيق خطة الشرق الأوسط الجديد، والتي يلزم لتحقيقها تدمير مصر في جميع المجالات، مثل مجال الزراعة عن طريق تمويل السدود في إثيوبيا للسيطرة على منابع النهر مما يصيب مصر بالجفاف، ومجال الصناعة والاقتصاد عن طريق القرارات المتناقضة وسلب المال العام، وذلك ما حاولت جماعة الإخوان تحقيقه قبل سقوطهم بثورة ٣٠ يونية ٢٠١٣.

وهناك اتفاق بين الإخوان والأمريكان يهدف تأمين مصالح واشنطن الإستراتيجية في المنطقة، لقد نشرت صحيفة "نيويورك ريفيو أوذ بوكس" تقريراً كتبه الباحث الكَندي "آيان جونسون"، وصف فيه العلاقة بين الإخوان وأمريكا بأنها أكثر من حميمة وبينهما تراضياً حقيقياً عن طريق دعم الإخوان، وبالتالي فهي أداة في يد الأمريكان، فيكشف جونسون في مقاله اطلاعه على أحد الكتب للرئيس الأمريكي السابق "دوايت ديفيد أيزنهاور"، يروى فيه تفاصيل اجتماع حضرة سعيد رمضان مندوب الإخوان وصهر مؤسس ومرشد الجماعة حسن البنا،وهو والد طارق رمضان الذي يحمل الجنسية السويسرية.

كشف الكاتب الكَندي عن صلة سعيد رمضان بالمخابرات الأمريكية، فيقول: "إن سي أي إيه دعمت سعيد رمضان بشكل علني، وكانت تعتبره عميلاً للولايات المتحدة، وساعدته بالتالي في الخمسينيات والستينات في الاستيلاء على أرض مسجد ميونيخ وطرد المسلمين المقيمين عليها ليبني المسجد الذي يُعد من أهم مراكز الإخوان في أوروبا، وقد كشف التقرير أيضاً عن دور المخابرات البريطانية في مساعدة سعيد رمضان لترتيب انقلاب في مصر عام ١٩٦٥م، تلك العملية التي انتهت بالقبض على غالب عناصرها في ما عُرف تاريخياً بقضية تنظيم الإخوان التي أعدم بسببها سيد قطب."[٧٩]

لقد دعمت الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا الإخوان عبر تشكيل خلايا

سرية تعمل ضد عبد الناصر لتحوله إلى المعسكر الشرقي (الاتحاد السوفيتي آنذاك)، من خلال التعاون مع جماعات إيرانية متشددة، وتم تشكيل خلية (فدائي الإسلام) التي استطاع عبد الناصر كشفها واعتقل على أثرها عدداً من قيادات الإخوان مع سحب الجنسية من عدد منهم، ومن بينهم سعيد رمضان نفسه (١٩٦٥م)، وعلى الرغم من إثبات الاستخبارات المصرية تورط سعيد رمضان في تنفيذ أعمال إرهابية، إلا أن الحكومة السويسرية لم تتخذ أي إجراء ضد رمضان المقيم على أراضيها.

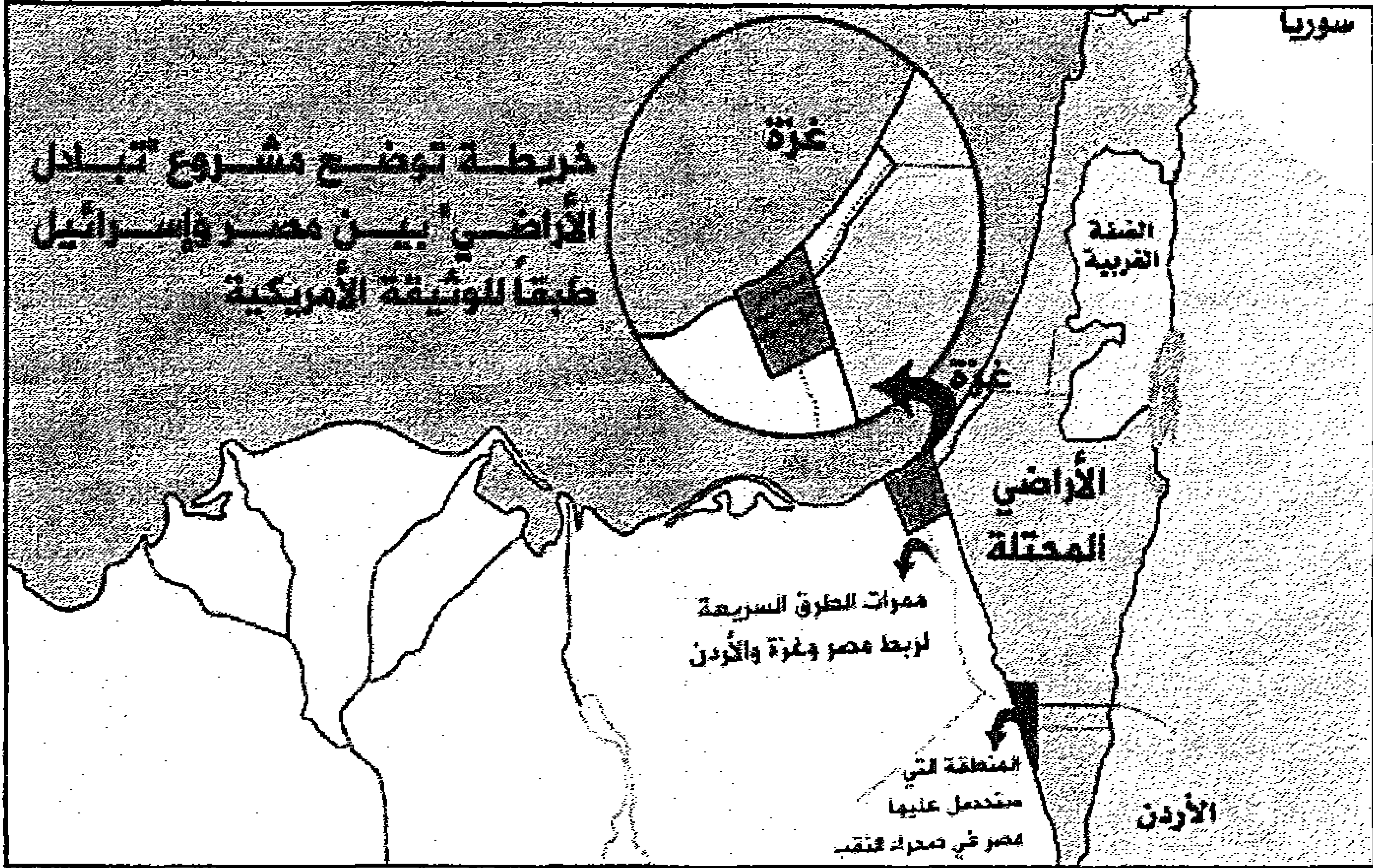
وبعد وفاة عبد الناصر وتراجع المد القومي نشأت علاقة من نوع جديد بين أمريكا والإخوان بخاصة في فترة حكم السادات وما بعدها بقليل، تتصف بالفتور بسبب معارضة الإخوان لاتفاقية كامب ديفيد- ظاهرياً لأنها وافقت عليها بعد وصولها إلى الحكم في مصر-، وسرعان ما ساعد التقارب بين الموساد والإخوان في تقوية الصلة بين الجماعة والإدارة الأمريكية بعد مرورها بحالة من الفتور.

ولقد صرح الخرباوي في مواقع التواصل الاجتماعي "وهو قيادي سابق في الجماعة": إن أمريكا قد منحت محمد مرسي درجة الدكتوراة في الهندسة من جامعة جنوب كاليفورنيا لمجرد موافقته على أن يكون من العملاء المُدربين للمخابرات الأمريكية، وبالتالي قام بتجنيد محمد بديع المرشد العام ونائبه خيرت الشاطر وبعض قيادات الجماعة وأوصلهم لـ "C.I.A" ليُكَوِّنوا شبكة تجسس عنكبوتية، وهذا هو السبب الذي يكمن وراء الدعم الأمريكي للجماعة والعلاقات التي تجمعهم، وسبب تصميم الغرب وخاصة أمريكا على الخروج الآمن لقيادات الجماعة وبخاصة مرسي، ويلقي الضوء على زياراتهم المتكررة له، ليس من أجل تحريره فعلياً بل من أجل إظهار أنهم يقفون بجوار رجالهم على مستوى العالم.

سبب آخر يفسر الدعم الأمريكي للإخوان، وهو تنفيذ المشروع "الأمريكي الصهيوني" لحل قضية الشرق الأوسط عن طريق تبادل الأراضي بين مصر وإسرائيل، أي تصفية القضية الفلسطينية بالأراضي العربية، ذلك المشروع الذي طرحه رئيس الجامعة العبرية السابق البروفيسور "يهوشع بن آريه" وعرضته أمريكا في سرية تامة على

دول أوروبية وعربية، ووافقت عليه تركيا وقطر، ورفضته مصر، ولكن الإخوان اتصلوا بالمخابرات الأمريكية وعرضوا موافقتهم حال وصولهم للحكم بدعم أمريكي، وعُقد اجتماع في واشنطن تم بموجبه الاتفاق علي دعم الإخوان مقابل تنفيذ المشروع.

ولقد نشرت جريدة "الوطن" المصرية يوم ١٠/٩/٢٠١٣ تفاصيل مشروع تبادل الأراضي بين مصر وإسرائيل طبقاً للوثيقة الأمريكية مع خريطة توضيحية.

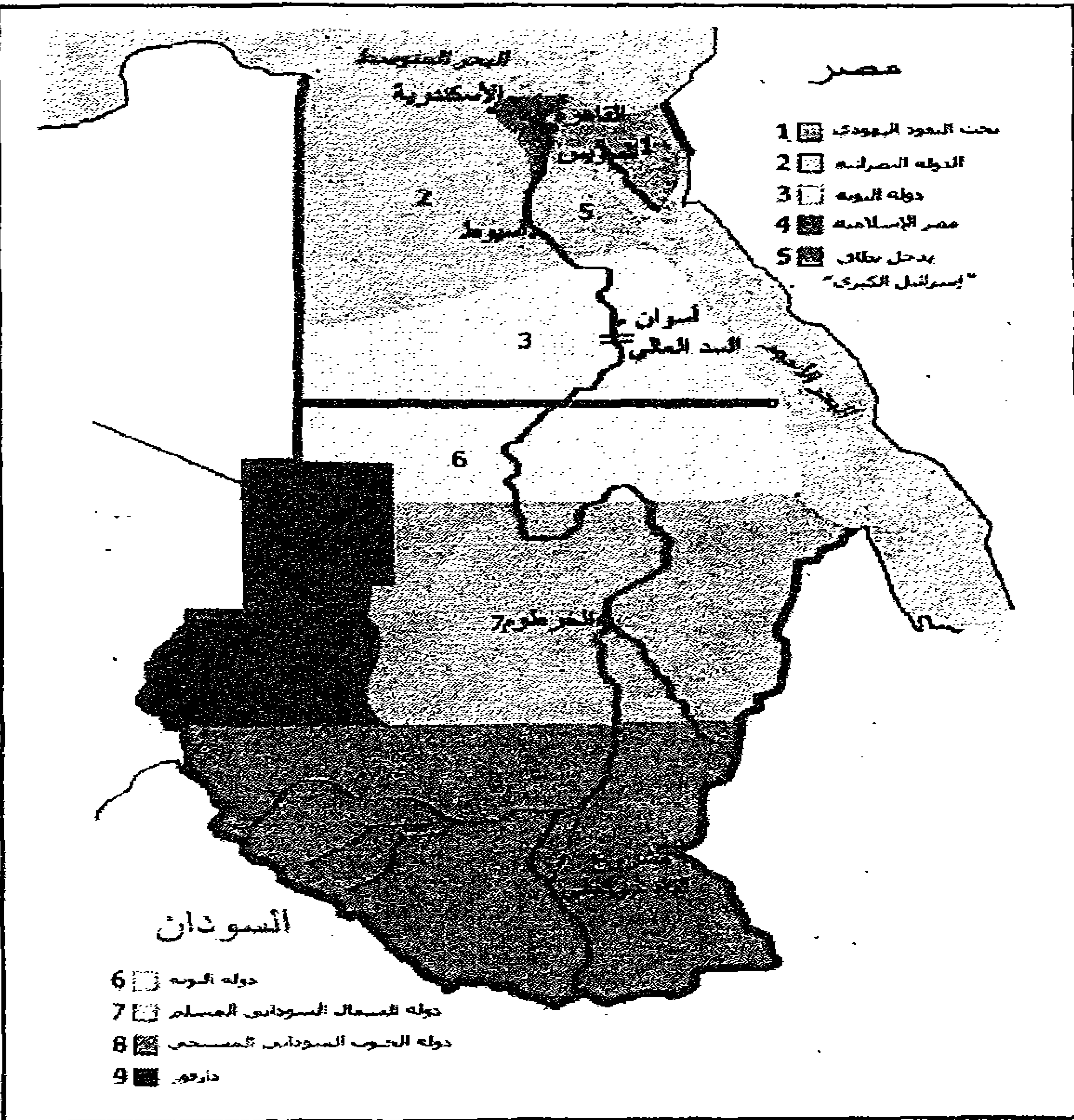


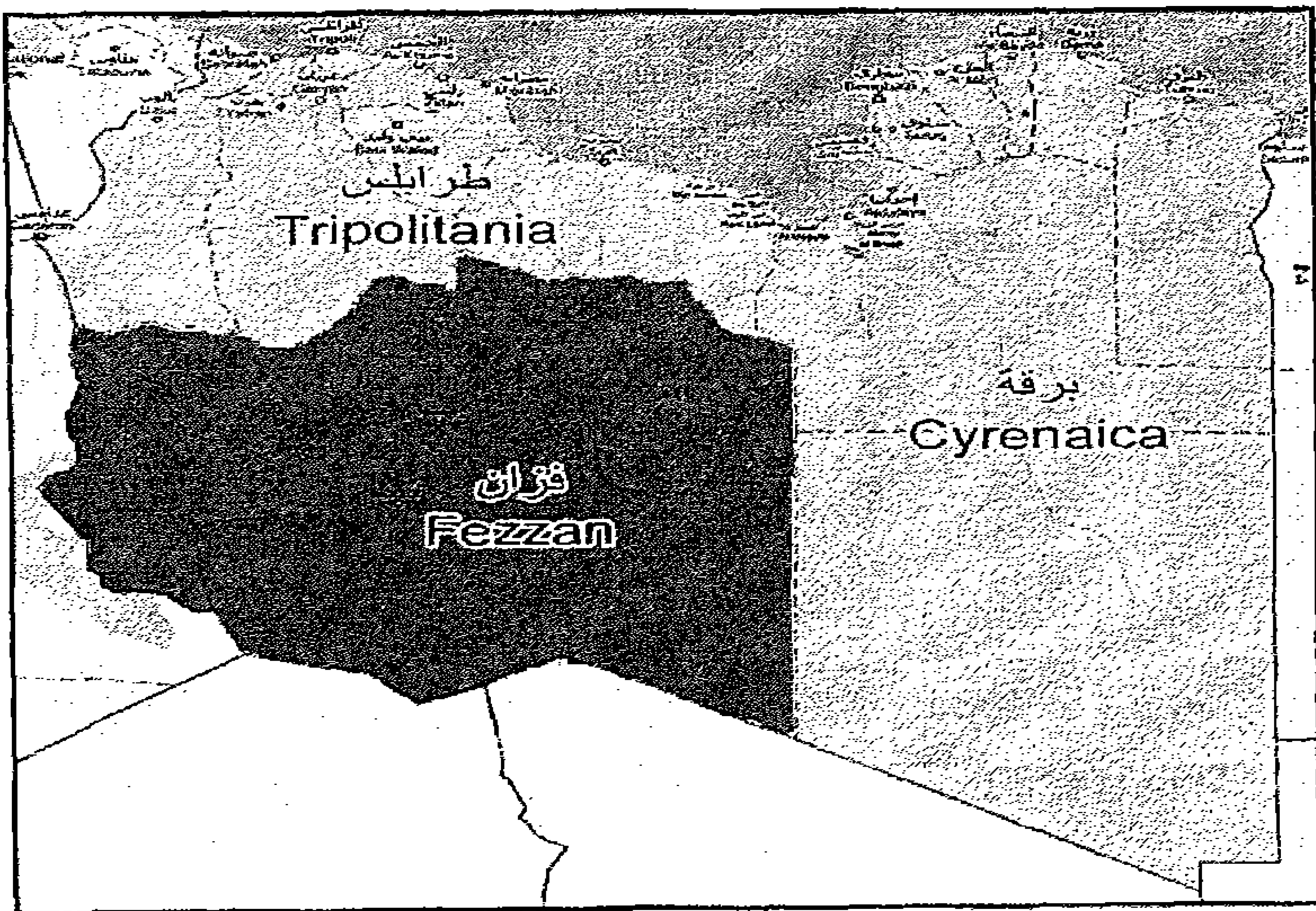
ذكرت الجريدة أن المشروع يتلخص في أن تتنازل مصر للفلسطينيين عن رفح والشيخ زويد لتصل غزة إلى حدود مدينة العريش مقابل أن تحصل مصر على أراض مماثلة في صحراء النقب، وجدير بالذكر أن تلك المنطقة كانت تُسمى "العوجة" وهي مصرية استولت عليها إسرائيل في عام ١٩٥٦م، ومعنى هذا فقدان مصر للأراضي التي تتنازل عنها مقابل إرجاع "العوجة" لمصر مرة أخرى، ويعرض المشروع مميزات لمصر هي في واقع أمرها "رشاوى" للموافقة، منها إقامة شبكة طرق تربط بين مصر والأردن والسعودية،

وضخ نقدي يتراوح بين ١٠٠ و١٥٠ مليار دولار، ومحطة تحلية مياه كبيرة بتمويل من البنك الدولي تغطي العجز الكبير الذي سيتسبب فيه سد النهضة الإثيوبي.

وفي المقابل تحصل إسرائيل على مساحات تصل إلى ٦٠٪ من أراضي الضفة الغربية، بحيث تحافظ على المستوطنات الإسرائيلية في الضفة والتي يقطنها ١٩٦ ألف مستوطن إسرائيلي، ونتيجة لذلك يتم إعلان مدينة القدس وضواحيها إسرائيلية، وتم وضع خطوات لتنفيذ المشروع الذي وافق عليه الإخوان، تتبلور تلك الخطوات في الآتي: تتنازل إسرائيل عن مساحة ٢٠٠-٥٠٠ كيلو متر مربع لمصر في جنوب صحراء النقب "العوجة" المتاخمة لمنطقة "فاران ناحال" في سينا الواقعة مقابل "الكونتيلة"، ثم بعد ذلك تأتي الخطوة الثانية وهي تنازل إسرائيل لمصر عن ممر يُقام فيه طريق من أقصى المنطقة التي ضُمت إلى سيناء من جهة حدود الأردن، والخطوة الثالثة يتم فيها تنازل مصر عن مساحة للفلسطينين تعادل على الأقل ضعف المساحة التي تنازلت عنها إسرائيل، وفي المقابل يتم التنازل عن مساحة مماثلة لإسرائيل فيما وراء الخط الذي تحدده اتفاقية الهدنة التي وُقعت بين إسرائيل والأردن عام ١٩٤٩م أي حدود عام ١٩٦٧م، وذلك المشروع قد رفضته مصر من قبل وعرض الإخوان موافقتهم عليه بكامل شروطه وحيثياته حال دعم أمريكا لهم للوصول إلى السلطة، وتنافس معهم على ذلك السلفيون ولكن الإخوان كانوا في نظر صناع القرار في أمريكا أكثر تنظيماً، لذا أقامت أمريكا سياستها بصدد مصر على دعم الإخوان بموجب اجتماع واشنطن.

كما يمكن من خلال ذلك تنفيذ الخطوات الأولى لمشروع الشرق الأوسط الجديد الذي وضعه برنارد لويس (وُلد عام ١٩١٦م، وهو مستشرق بريطاني الأصل، يهودي الديانة، أمريكي الجنسية، متخصص في التاريخ الإسلامي)، ذلك المشروع قد أقره الكونجرس الأمريكي في جلسة سرية عام ١٩٨٣م، وتم إدراجه في ملفات السياسة الأمريكية الإستراتيجية، حيث يحتوي على مخطط لتقسيم العالم العربي والإسلامي إلى دويلات وفقاً لاعتبارات طائفية ومذهبية وقبلية وعرقية، وجدير بالذكر أن هذا المشروع ليس بالجديد ولكنه محاولة لإعادة إنتاج الماضي مع بعض التعديلات.


البحر المتوسط
الإسكندرية
القاهرة
أسيوط
أسوان
السد العالي
الخرطوم
مصر
1 تحت النفوذ اليهودي
2 الدولة النصرانية
3 دولة النوبة
4 مصر الإسلامية
5 يدخل نطاق "إسرائيل الكبرى"
السودان
6 دولة النوبة
7 دولة الشمال السوداني المسلم
8 دولة الجنوب السوداني المسيحي
9 دارفور


طرابلس
Tripolitania
برقة
Cyrenaica
فزان
Fezzan

ومحتوى التقسيم (كما هو موضح بالخرائط) كالآتي: تنقسم مصر إلى أربع دويلات: سيناء وشرق الدلتا- دويلة مسيحية عاصمتها الإسكندرية - دويلة النوبة - دويلة إسلامية عاصمتها القاهرة، وتنقسم السودان إلى أربع دويلات: الجزء الشمالي الممتد لإقليم النوبة إلى الجزء الجنوبي من مصر - ودويلة الشمال السوداني الإسلامي - ودويلة الجنوب السوداني المسيحي - ودويلة دارفور، وتنقسم ليبيا إلى ثلاث أقاليم تتحول إلى دويلات بعد صراع: برقة - طرابلس - فزان، وينقسم المغرب العربي عامة بشمال أفريقيا إلى دويلة المغرب العربي - دويلة البربر - دويلة البوليساريو.



الشرق الأوسط الجديد حسب المخطط الأمريكي (من موقع مجلة القوة العسكرية الأمريكية)

أما عن شبه الجزيرة العربية ودول الخليج فتنقسم إلى دويلة الإحساء الشيعية - ودويلة نجد السنية السعودية - ودويلة الحجاز السنية، ويقتطع جزء من شمال المملكة العربية السعودية وضمه مع المملكة الأردنية لتصبح دويلة شرق الأردن، وتضم إسرائيل الضفة الغربية وغزة وإعلان القدس عاصمة موحدة لدولة إسرائيل ويتم ترحيل الفلسطينيين إلى دويلة شرق الأردن وسيناء والكانتون الفلسطيني في جنوب لبنان.

وتنقسم لبنان إلى ثمان دويلات: دويلة سنية في الشمال عاصمتها طرابلس ـ ودويلة في سهل البقاع عاصمتها بعلبك ـ ودويلة مارونية عاصمتها جونية ـ ودويلة بيروت ـ ودويلة درزية على أجزاء من الأراضي اللبنانية والسورية ـ وكانتون كتائبي مسيحي في الجنوب ـ وكانتون فلسطيني في الجنوب مركزه صيدا ـ وكانتون تحت النفوذ الإسرائيلي، وتنقسم سوريا إلى أربع دويلات: دويلة دمشق السنية ـ ودويلة حلب السنية ـ ودويلة علوية ـ ودويلة درزية على أجزاء من الأراضي السورية واللبنانية، كما تنقسم العراق إلى ثلاث دويلات: دويلة شيعية في الجنوب ـ ودويلة سنية في وسط العراق ـ ودويلة كردية في الشمال، وتنقسم اليمن إلى شمالي وجنوبي ثم بعد ذلك يتم اعتبارها من مجمل أراضي دويلة الحجاز.

وتنقسم إيران وباكستان وأفغانستان إلى عشرة كيانات عرقية: كردستان ـ أذربيجان ـ تركستان ـ عربستان ـ إيرانستان "ما تبقى من إيران بعد التقسيم" ـ بوخونستان ـ بلونستان ـ أفغانستان "ما تبقى منها بعد التقسيم" ـ باكستان "ما تبقى منها بعد التقسيم" ـ كشمير.

وتمهيداً لدعم الإخوان للحصول على السلطة في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير لتنفيذ المخطط، عُقد في ١٢ مايو ٢٠١١م بمدينة "كييف" في أوكرانيا مؤتمراً باسم "المؤتمر اليهودي المسلم"، وحضر عدد من جماعة الإخوان والحاخام "مارك شناير" مؤسس ورئيس مؤسسة نبذ العنصرية، ورئيس الكونجرس اليهودي العالمي، حيث دعا الحاخام "مارك" للتآخي بين اليهود والمسلمين، ونبذ العنف والعنصرية بين الطرفين.

وذلك المؤتمر كان واجهة مناسبة للقاءات جانبية توضح طمأنة إسرائيل على مصالحها من جانب الإخوان، وكان هذا استكمالاً لاجتماعات أخرى سابقة مماثلة عُقدت في بريطانيا وبلجيكا وفرنسا وهولندا وإيطاليا وسويسرا وألمانيا وأستراليا خلال عامي ٢٠١٠م – ٢٠١١م، ودارت كلها حول موقف الإخوان بصدد ثوابت التعامل مع إسرائيل، وفكرتهم عن السلام والسياسة في مصر والشرق الأوسط، وما يؤيد تلك الاتصالات هو مضمون جلسة استماع الكونجرس الأمريكي لشهادات المخابرات الأمريكية في ٢٠١١م حول أحداث الثورة في مصر.

قال رئيس المخابرات الأمريكية "ليون بانيتا" الذي عُيّن في يناير ٢٠٠٩م رئيساً لـ"C.I.A" للكونجرس رداً على سؤال محدد هو: "هل جماعة الإخوان المسلمين في مصر جماعة إرهابية متشددة؟": قال ليون: إن الواقع يدفعنا أن نشهد بأنه من الصعب فعلاً تقييمهم كجماعة متشددة، حيث إنهم في اتصالات مستمرة بيننا وبينهم، وبين أجهزة مخابرات إسرائيل، وأن كل الاتصالات تؤكد أنهم جماعة تسعى للسلطة"، وفي الجلسة نفسها سأل الكونجرس الأمريكي: "هل يوجد متشددون في جماعة الإخوان لا تعرف المخابرات الأمريكية منهم معلومات بعد؟"، قال ليون: "كل الاتصالات بيننا وبينهم، وكذلك اتصالات الموساد معهم والتي قدمنا منها نسخة مُفصَلة بالتواريخ والبيانات لم نستطيع تحديد حقيقة تشددهم تجاهنا". (٨٠)

إن الإجابات التي قالها "ليون بانيتا" رداً على أسئلة الكونجرس الأمريكي بصدد جماعة الإخوان، تعني الكثير من الصلات ليس بين الإخوان والأمريكان فحسب بل بأجهزة مخابرات أخرى من بينها الموساد، فالإجابات تتضمن: "إن الإخوان لا يتصلون بنا وحدنا في "C.I.A"، وأن تلك المعلومات نقدمها لكم اليوم أمام الكونجرس الأمريكي ليست ثمار اتصال منفرد بين "C.I.A" والإخوان، لأن الإخوان عملياً يتصلون منذ أعوام بأجهزة مخابرات عديدة بالعالم، ومعلوماتنا تُعد خلاصة بيانات أجهزة مخابرات العالم عن رأيهم فيما أسفرت عنه الاتصالات بالإخوان.

وهذه الصلات السابق ذكرها توضح التناقض بين المقولات والشعارات التي يطلقها جماعة الإخوان على الناس وبين الأفعال الحقيقية في أرض الواقع، حيث يقولون أنهم يحاربون اليهود والاحتلال الصهيوني وفي الوقت نفسه يتصلون بالموساد، ويَدَّعون اليهود للرجوع إلى مصر والعيش فيها كمواطنين، ويَدَّعون أنهم على مبادئ الشريعة الإسلامية التي تحرم الربا ويطالبون بقرض دولي بفوائد ربوية تؤدي إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية في مصر، يسبون الليبرالية ويتسابقون لنيل دعم أمريكا، ويحاربون التشيع ويمدون جسور الصداقة مع إيران، يُكَفرون الشيوعية ويذهبون للسلف والاقتراض من الصين، يدعون إلى الوحدة ويقسمون الدولة التي يصلون فيها إلى الحكم مثل السودان والعمل على ذلك في مصر.

ذلك يوضح طبيعة موقفهم بعد الثورة عليهم بمصر في ٢٠١٣/٦/٣٠م، حيث سارعوا في الاتصال بالمخابرات الأمريكية لإرجاعهم إلى السلطة لاستكمال عملية تقسيم مصر في ضوء مشروع "الشرق الأوسط الكبير"، وأهم ما في ذلك عملية استيطان الفلسطينيين في سيناء لإفراغ قطاع غزة لما في ذلك مصلحة لإسرائيل،حيث دفع الرئيس الأمريكي "أوباما" ثمانية مليار دولار للإخوان - وليس لمصر- ثمناً لتلك العملية، وبعد سقوط حكم الإخوان قام الكونجرس الأمريكي باستجواب "أوباما" عن ذلك المبلغ الذي ذهب دون فائدة نتيجة انهيار حكم الإخوان.

لذا اقترحت السفيرة الأمريكية بالقاهرة "آن باترسون" أن تقوم الإخوان بحكم مصر من ميدان "رابعة العدوية" في القاهرة، وتفعيل العمليات الإرهابية في المجتمع المصري، فتتحول القضية من مفهوم "الثورة الشعبية" إلى مفهوم "الانقلاب العسكري"، وفي تلك اللحظة يمكن مساعدة الإخوان عن طريق إنزال قوات دولية في الأراضي المصرية، وتصدى لذلك الجيش المصري بتأييد شعبي حتى لا يحدث هذا.

أسفر سقوط حكم الإخوان في مصر عن الوجه الحقيقي لهم، حيث استقوت بالغرب وحاولت استعداء الدول الأجنبية على مصر، لذا قام الشعب المصري لحماية ثورتيه "٢٥ يناير٢٠١١م،٣٠ يونية٢٠١٣م" بحشد شعبي قارب من ٣٠ مليون مواطن في ٢٠١٣/٧/٢٦م لتفويض الجيش المصري للتعامل مع الخائنين الإرهابيين.

هوامش الفصل الخامس

١- ابن منظور، لسان العرب، مادة (س ل ف).

٢- د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص ٧٢.

٣- د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج١ / ص٤٠.

٤- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢ / ص١٢٠، ص١٢١.

٥- أبو سعيد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٢ / ص٤٤٠.

٦- بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، دار الحرمين، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ١٣٥.

٧،٨- للمزيد بصدد فتاوى السلفية تجاه التيار الإخواني والتيارات الأخرى:

http://www.islamway.com/?iw_s=fatwa&_a=view&fatwa_id=17803

9- http://www.al_afak.com/vb/showthread.php?t=2194

١٠- البخاري، صحيح البخاري، ج٢ / ص٢٨٧، مسلم في صحيحه ج٢ / ص٤١١.

١١- البخاري، ج٢ / ص ٢٨٨، مسلم، ج٢ / ص٤١٢، حديث رقم ٧٢٢٧، حديث رقم ٧٢٣٠ وحديث رقم ٧٢٣٦.

١٢، - ١٣انظر: صحيح البخاري حديث ٤٤٧٣، صحيح مسلم حديث ٢٧٧١، وكذلك: شبهات حول حديث مارية القبطية

http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id+91055

١٤- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢ / ص٣٣١.

١٥- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢ / ص ٤٥٦، ص ٤٥٧.

١٦- المصدر السابق، ج٢ / ص٤٥٨.

١٧، ١٨- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١ / ص٢٧.

١٩- الطبري، تاريخ الأمم، ج٢ / ص٤٤٨، اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م، ج٢ / ص١١٥.

٢٠- د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار النهضة، بيروت، ١٩٩١م، ص٢٦.

٢١- د. إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٣١.

٢٢- ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢ / ص٣٤٥.

٢٣- للمزيد: المسعودي، مروج الذهب، بيروت، ١٩٧٣، ج٢ / ص٣٢٠، الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٥ / ص ١٢ - ١٤.
٢٤- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٥ / ص٤٢.
٢٥- د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ٩٧، ص٩٨.
٢٦- أبو يوسف، الخراج، ص٤٣.
٢٧- أبو عبيدة بن سلام، الأموال، ص٥٩.
٢٨- المسعودي، مروج الذهب، ج٢ / ص٣٤٦، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣ / ص١٧٨.
٢٩- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١ / ص٤٩.
٣٠- المرجع السابق، ص ٥٠.
٣١- خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٧م، ج١ / ص١٥٧.
٣٢- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣ / ص ٣١٦.
٣٣- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص ٤٥، ص٥١.
٣٤- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج٢ / ص١٥٤.
٣٥- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٤ / ص١٢٩، ص١٣٠.
٣٦- د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ١٩٤.
٣٧- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٥ / ص١٦١.
٣٨- المرجع السابق، ج٥ / ص ١٦٣.
٣٩- ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار القلم العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٣٤.
٤٠- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٦ / ص ١٩٦، ص ١٩٧.
٤١- المسعودي، مروج الذهب، ج٣ / ص٢٤٨.
٤٢- متفق عليه، البخاري في صحيحه ج٢ / ص٤٠٣، مسلم ج٤ / حديث رقم ١٩٧٥.
٤٣- البخاري في النفقات، ج٣ / ص٨٠.
٤٤- البخاري في الجهاد، ج١ / ص٩٣.
٤٥- البخاري في فضائل الجهاد، ج٤ / ص١٦٥.
٤٦- د. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص ٢٩٨.
٤٧- عثمان بن بشر النجدي الحنبلي، عنوان المجد في تاريخ نجد، دارة الملك عبد العزيز، السعودية، ١٩٨٣م، ج٢ / ص ٣٩، ص٤٠.

٤٨- حسين بن غنام، تاريخ نجد، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٨٩.

٤٩- أحمد زيني دحلان، فتنة الوهابية، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا، ٢٠٠١م، ص٣ - ص١٤، وانظر: آراء الوهابية في كتاب عنوان المجد في تاريخ نجد، ج١، ج٢.

٥٠- د. أشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، ص ٣٣٣ - ص٣٤٠.

٥١- إبراهيم فوزي، السودان بين يدي كتشنر وغوردن، طبع جريدة المؤيد، القاهرة، ١٩٠١م، ج١/ ص٢١٦.

٥٢- أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، ط القاهرة، ١٩٦٧م، ص١٩٠.

٥٣- محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي، ج١ طرابلس، د.ت، ص٥٨.

٥٤- د.عمر عبد الرازق النقر، دراسات في تاريخ المهدية، جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٨٢م، ص٥٦. وانظر: د.أحمد أمين بك، المهدي والمهدية، دار المعارف، القاهرة، د.ت. وأيضاً: توفيق أحمد البكري، محمد أحمد المهدي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٤م.

٥٥- رواه مسلم في مقدمة صحيحه، والبخاري في صحيحه حديث رقم ١٢٢٩.

٥٦- منشورات المهدي، موجودة في الإدارة المركزية في وزارة الداخلية بالخرطوم بأصولها. وقد نشرتها الداخلية السودانية مصورة عن أصل مطبوع بمطبعة الحجر في أم درمان سنة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م في جزأين كبيرين بعنوان منشورات الإمام المهدي عليه السلام.

٥٧- د. أحمد أمين، المهدي والمهدية، ص ١٥٣.

٥٨- د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص٢١١.

٥٩- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٢٢.

٦٠- د. إبراهيم بيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٨٨. وللمزيد: مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، دار العلم، بيروت، ١٩٨٨م.

٦١- انظر وثيقة خاصة بأمن الدولة المصري، صادرة بتاريخ ٣-٣-٢٠٠٩م، متضمنة إزكاء حدة الخلاف بين الاتجاهين (السلفي، الإخواني) منشورة بالموقع الإلكتروني الآتي:

WWW aljazeeratalh.net/forum/showteak.php&?=317470.

٦٢- د. محمد سعد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي، ص ٦٧.

٦٣- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار الدعوة الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص١٤٤.

٦٤- المرجع السابق، ص ١٩٤.

٦٥- انظر: د. رفعت السعيد، حسن البنا، متى كيف ولماذا؟، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٥٢.

٦٦- حوار مجلة المصور القاهرية مع عمر التلمساني، العدد ٢٩٨٩، ٢٢/ ١/ ١٩٨٢م.

٦٧- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ١٩٨٢م.
٦٨- د. محمد سعد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي، ص٧١. محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩م.
٦٩- محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص، ص١٢٧، ص١٤٨.
٧٠- المرجع السابق، ص١٢٩، ص١٣٤، نقلا عن د. محمد سعد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي، ص٨٦.
٧١- المرجع السابق، ص١٢٩- ١٣٨.
٧٢- حوار مجلة المصور، العدد ٢٩٨٩.
٧٣- محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص، ص ١٦١.
٧٤-

75- http://www.alajazera.net/NR/exeres/....551912A33132.htm

http://www.qudspress.com/data/aspx/d20/10420.aspx

٧٦- للمزيد: د.إبراهيم الدسوقي، الماسونية والماسون في مصر، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص١٨٦.
وأيضاً:

Peter Gogame, The Muslim Brotherhood The Globalists secret weapon.

٧٧- د. محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٢٢٦-ص٢٢٨.
٧٨- ثروت الخرباوي، سر المعبد الأسرار الخفية لجماعة الإخوان المسلمين، دار النهضة المصرية، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٢١.
٧٩- عز الدين سيتقرة، الإخوان المسلمون وسي أي إيه علاقات قديمة متجددة، مقال في جريدة المجلة، سبتمبر ٢٠١٢م.
٨٠- توحيد مجدي، وثائق الاتصالات السرية بين الجماعة وأمريكا وإسرائيل، نشر روز اليوسف اليومية، ١٨-٥-٢٠١١م.

خاتمة ومقترحات

نستخلص مما سبق أن الحركات الإسلامية عبر تاريخها قد وظفت الدين بغية الوصول للسلطة، استخدمت آليات لتوظيف الدين في سبيل تحقيق أهدافها السلطوية، من أهمها: الطاعة المطلقة لوليّ الأمر على الرغم من نسبيتها، وتقديس الأئمة وزعماء الحركة لضمان الطاعة، وتأويل الحديث الصحيح والتشبث بالضعيف، ورمزية الزيّ لتحديد الملامح الظاهرة للحركة، وتقديس آراء الأقدمين (التراث) وتوظيفها تبعاً لمسار الحركة وتحولاتها وأهدافها، وتخطئة وتكفير الآخر غير المنتمي لها، والتبرير المتواصل لأفعالها المخالفة لمقولاتها، ولم يقف الأمر في سبيل الوصول للهدف السلطوي عند هذا الحد، بل إلى الاتصالات بالمخابرات الأجنبية للمساعدة والدعم.

وذلك أنتج الفُرقة والتشتت في هوية المجتمع، فكل حركة منغلقة على نفسها متنازعة ومتصارعة ليس مع الحركات الدينية الأخرى فحسب، بل مع بقية المجتمع المسلم وغير المسلم، وتحقق كل حركة ذاتها من خلال تخطئة الآخر وتكفيره، وهذا المنطلق عبارة عن ميكانيزم دفاعي نفسي لإرضاء الذات، ونتيجته الحتمية هي العدوان والعنف والظلم والإرهاب، سواء أكان ذلك في المسار الفكري أم المادي، حيث تتسع الهوة بين طوائف المجتمع ويصبح متصارعاً مع ذاته داخلياً.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام، ما السبيل للقضاء على توظيف الدين للوصول للسلطة والذي أنتج الفُرقة والصراع؟

لقد اتضح مما سبق أن توظيف الدين بهدف السلطة ليس وليد اللحظة، بل تمتد جذوره عبر تاريخ الفكر الديني، يظهر في صورة آراء وأفكار متأثرة بسابقيه في طور ضعيف، ثم يسير نحو التطور والنمو تبعاً للعوامل المساعدة لنموه، والتي من أهمها فشل السلطة القائمة في تحقيق العدالة والرخاء والديمقراطية والازدهار الثقافي والعلمي والاقتصادي في المجتمع، فيبلغ توظيف الدين ذروته، ويصل إلى أوج قوته فيعلن رغبته الحقيقية بأفعاله للوصول إلى الزعامة والسلطة، ويشتد الصراع والتنازع بين الحركات

الدينية مع بعضها من جانب ومع الآخر من جانب، إلى أن يظهر فكر ديني آخر من شأنه إعلاء العقل والاعتدال ويتصارع مع الحركات المُوَظِفة للدين بهدف السلطة، وتكون له الغلبة في النهاية، ويمكن أن يُسمى ذلك بجدل الفكر الديني، وهناك ملاحظة مستقاة من تاريخ جدل الفكر الديني وهي الصلة بين هدف الحركات المُوَظِفة للدين وبين هدف الحصول عليه وتحقيقه، حيث تُعد تلك الصلة من أهم عوامل انهيار الحركة نفسها.

عندما تحقق الحركة هدفها السلطوي وتعتلي السلطة، ينكشف زيف مقولاتها وتتضح للمجتمع عملية التوظيف وأهدافها، وبالتالي تستخدم الحركة جميع وسائل العنف ورفض الآخر، وتظهر حقيقة دكتاتوريتها البائسة وأعمالها غير الأخلاقية التي كانت مستترة قبل الحصول على السلطة، فتقل شعبيتها التي كانت قد اكتسبتها قبل تحقيق هدفها السلطوي، وبذلك يمكن القول: إن من أهم عوامل انهيار الحركة المُوَظِفة للدين هو حصولها على السلطة، فتحقيق هدف الحركة هو من عوامل انهيارها.

ولكن تبعاً لجدلية الفكر الديني، تكون هناك حركات توظيفية أخرى منتظرة انهيار الحركة التي حققت هدفها، وهذه الحركات لا ترى السبب الرئيس في انهيار الحركة وهو تحقيق الهدف ذاته، فتكشف هذه الحركات عن موقفها الحقيقي للحركة المُنهارة، وتعلن عن تنازعها وصراعها معها، وتكون تلك الحركات من العوامل المساعدة على استكمال الانهيار طمعاً في تحقيق أهدافها السلطوية وتبديل الأدوار، ويتصارعون بالتالي مع التيار الآخر غير الديني، وما يساعد تلك الحركات في عملية توظيفها للدين هو الفراغ القائم في الواقع للمؤسسة الدينية المعتدلة.

وبناء على ذلك يمكن القول بأن السبيل إلى الحد من عملية توظيف الدين بهدف السلطة لهذه الحركات، هو تدعيم وتقوية وتفعيل المؤسسة الدينية الرسمية للدولة والتي تتصف بالاعتدال، ذلك لأن الدور الحقيقي للمؤسسة الرسمية هو الدين نفسه بمجالاته الشرعية مثل علم التفسير وأصول الحديث وعلم الفقه وأصوله، والإفتاء والاجتهاد المبني على علوم الدين، وكذلك الأحكام الشرعية للأمور المستجدة في المجتمع، واتصاف تلك المؤسسة بالاعتدال إنما يرجع لعدم توظيفها للدين بهدف السلطة، فهي مؤسسة رسمية في الدولة غير هادفة للسلطة، ودورها يكمن في دراسة الدين وعلومه وتخريج الكوادر الدعوية للفكر الديني المعتدل، وهؤلاء متخصصون في علوم الدين، لديهم من المؤهلات

الدراسية على مدى سنوات الدراسة ما يؤهلهم لتلك المهمة، حيث أن العلم الحقيقي في مجال الدين يؤدي إلى الاعتدال، أما توظيف الدين لشخص كل مؤهلاته في هذا المجال تكمن في لحيته إنما يؤدي إلى الغلو والانحراف عن المعنى الحقيقي للدين.

إن إهمال المؤسسة الدينية الرسمية للدولة يؤدي إلى تضعيف دورها الحقيقي، وذلك يُحدث فراغاً في الفكر الديني داخل المجتمع مما يساعد على ظهور الحركات التوظيفية، ولهذا يجب العمل على تدعيم المؤسسة الدينية الرسمية من خلال الآتي:

أولاً: إعادة الهيكلة التنظيمية لها بما يسمح بالاستقلالية المؤدية لتفعيل دورها الدعوى في المجتمع. والاستقلالية في هذا المقام من أهم عوامل سد فراغ ساحة الفكر الديني، ذلك لأن الواقع أثبت أن تدخل السلطة القائمة في الدولة ومحاولة تأثيرها على المؤسسة الدينية الرسمية بهدف تطويعها لصالح قرارات السلطة السياسية، أنتج حالة من عدم الثقة من قِبَل أفراد المجتمع تجاه الآراء الدينية للمؤسسة الرسمية، هذا بجانب ضعف دورها الاجتماعي الخاص بالنشاطات الخيرية المؤثرة في المجتمع، فضعف الدور الاجتماعي واهتزاز الثقة أحدث فراغاً بين أفراد المجتمع والمؤسسة الرسمية مما سمح بظهور تلك الحركات المُوَظِفة للدين.

ثانياً: العمل على زيادة مخصصاتها المالية حتى يتسنى لها توسيع وتقوية النشاطات الخيرية الدعوية التي تقوم بها، لأن هذه النشاطات لا يمكن تفعيلها وتحقيقها دون دعم مالي قوي.

ثالثاً: توفير البيئة المناسبة للتعاون بين المؤسسة الرسمية والمؤسسات الخيرية الأهلية، والتغلب على العوائق القانونية التي تحد من التعامل الشامل بينها، وذلك لتشجيع الاهتمام بتعبئة جهود المتطوعين وإشراكهم في إدارة الأنشطة الخيرية ومتابعتها، تحت إشراف المؤسسة الرسمية في الجانبين العلمي الفقهي وأيضاً المالي، كما أن هذا التعاون يوفر زخماً بشرياً متنوعاً من الطاقات التي يمكن تسخيرها في خدمة المجتمع، لأن فراغ هذا الجانب يؤدي إلى اتجاه هذه الطاقات إلى اعتناق الفكر المغالي للحركات المُوَظِفة للدين.

رابعاً: بالنسبة للمجال الإعلامي بتنوع أساليبه المرئية والمسموعة والمقروءة، لابد من

التعاون الشامل بين الدور الإعلامي الخاص بالمؤسسة الرسمية والإعلام الخاص القطاع الخاص، فيجب على المؤسسة إنشاء قنوات فضائية تبث من خلالها الفكر الديني المعتدل عن طريق المتخصصين العاملين بالمؤسسة من مفكرين ودعاة وفقهاء وعلماء، فيكون للفكر المعتدل تواجد قوي في المجتمع ليواجه الفكر المغالي ويوضح للمجتمع أخطاء الحركات المُوَظِفة للدين، هذا بجانب الإذاعة المسموعة والمنشورات المقروءة، وتعاون القطاع الإعلامي الخاص مع المؤسسة الدينية الرسمية يؤدي إلى تقوية ودعم بث ونشر الفكر الديني المعتدل، حيث أن غياب هذا التعاون إنما يؤدي إلى فراغ في هذا الجانب، وهذا القطاع يفسح المجال لنشر الفكر المغالي للحركات التوظيفية بما يخدم أهدافها.

خامساً: لابد أن يكون خطباء الجوامع متخصصين دارسين لعلوم الدين، مؤهلين من هيئة أو مؤسسة تعليمية رسمية معتمدة، بحيث لا تُترك الجوامع لخطباء وأئمة غير متخصصين ينشرون الفهم الخاطئ للدين ويحرفون الكلم عن موضعه بقصد أو بغير قصد، لأن في ترك الجوامع لهؤلاء مفسدة لعقول أفراد المجتمع، وينتج عنه تكوينات لجماعات إرهابية تكفيرية تصب عدائها وجهلها بعلوم الدين على المجتمع ككل، فعندما يعتلي منبر الجامع شخص غير متخصص لكي يُلقي أفكاره الخاطئة عن الدين، فهو في واقع الأمر يقوم بانتحال صفة المتخصص، لذا يجب على المؤسسة الدينية الرسمية حصر جميع الجوامع الموجودة بالمجتمع، وتعيين خطباء وأئمة مؤهلين متخصصين في علوم الدين بمرتبات تشجيعية تسد متطلبات الحياة الكريمة.

سادساً: يجب على الدولة تفعيل قانون التحايل وانتحال الصفة وتشديد العقوبة فيه، بحيث تُعامل علوم الدين أسوة بالعلوم الطبيعية الأخرى، فكما يُطبق قانون انتحال الصفة على شخص قام بعمل عيادة طبية ليعالج الناس وهو غير حامل مؤهل في الطب وتوجه إليه تهمة انتحال صفة طبيب، كذلك الأمر بالنسبة للشخص المنتحل صفة رجل الدين المؤهل للدعوة، فكما أن مُنتحل صفة الطبيب يدمر صحة أفراد المجتمع كذلك مُنتحل صفة رجل الدين المؤهل فهو يقوم بتدمير أفكار وعقول أفراد المجتمع وتشويه حقيقة الدين الإسلامي الحنيف.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية

(ابن)

١- ابن أبي الدنيا، الأولياء، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٨٧م.

٢- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

٣- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت

٤- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.

٥- ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م.

٦- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط٢، تحقيق: د. على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

٧- ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار القلم العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

٨- ابن عربي، محيى الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت

٩- ابن عربي، فصوص الحكم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٦م.

١٠- ابن قتيبة، الإمام والسياسة، القاهرة، ١٩٠٤م.

١١- ابن كثير، إسماعيل بن كثير القرشي، قصص الأنبياء، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٨١م.

١٢- ابن كثير، البداية والنهاية، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦م.

١٣- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦١م.

١٤- ابن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، المكتبة العقائدية، النجف، ١٩٦٥م.

١٥- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٧م.

(أبو)

١٦- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٣٩م.

١٧- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٨- أبو الفضائل الحمادي اليمني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٩م.

١٩- أبو المعالي الجويني، لمح الأدلة في قواعد أهل السنة، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٦٥.

٢٠- أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٢٣م.

٢١- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، ط٥، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٧٦م.

(أ)

٢٢- د. إبراهيم بدران، حول مفاهيم العلم في العقلية العربية، بحوث المؤتمر الفلسفي للجامعة، بعنوان 'الفلسفة العربية المعاصرة'، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م.

٢٣- د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار النهضة، بيروت، ١٩٩١م.

٢٤- ________، الحجاز والدولة الإسلامية، دار النهضة، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٥- د. إبراهيم بيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢م.

٢٦- د. إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية ـ الجذور ـ الأيديولوجية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨م.

٢٧- د. إبراهيم الدسوقي، الماسونية والماسون في مصر، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٢٨- إبراهيم فوزي، السودان بين يدي كتشنر وغوردن، جريدة المؤيد، القاهرة، ١٩٠١م.

٢٩- د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.

٣٠- د. أحمد إبراهيم الفيومي، تأملات في أزمة العقل العربي، ط٢، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩١م.

٣١- أحمد أمين بك، المهدي والمهدية، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

٣٢- د. أحمد جامع، المذاهب الاشتراكية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م.

٣٣- د. أحمد حسن أحمد الحسني، تطور النقود في ضوء الشريعة الإسلامية، المطبعة الأردنية، عمان، ١٩٨٤م.

٣٤- د. أحمد الربعي، محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره، المؤتمر الفلسفي للجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م.

٣٥- د. أحمد رشاد موسى، دراسة في النظرية الاقتصادية، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٠م.

٣٦- أحمد زيني دحلان، فتنة الوهابية، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا، ٢٠٠١م.

٣٧- د. أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣٨- أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، ط القاهرة، ١٩٦٧م.

٣٩- د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٣م.

٤٠- د. أحمد عمر هاشم، قواعد أصول الحديث، ط القاهرة، ١٩٩٨م.

٤١- د. أحمد محمد عوف، خفايا الطائفة البهائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م.

٤٢- د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط٤، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢م.

٤٣- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.

٤٤- أرسطو، السياسة، ترجمة د. أحمد لطفي السيد، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٤٥- أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ترجمة وتقديم، د. أبو بكر التلوع، دار الجماهيرية، ليبيا، ٢٠٠١م.

٤٦- أريك رول، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

٤٧- د. أشرف حافظ، فلسفة القانون، دار هانيبال، القاهرة ـ نبغازى، ٢٠٠٤م.
٤٨- __________، الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠١٠م.
٤٩- __________، الهوية العربية والصراع مع الذات، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠١٢م.
٥٠- __________، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٩م.
٥١- __________، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٨م.
٥٢- __________، العقل العربي المعاصر، دار كنوز المعرفة، الأردن، ٢٠٠٩م.
٥٣- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط٢، مكتبة النهضة العلمية، القاهرة، ١٩٦٩م.
٥٤- __________، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
٥٥- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٨م.
٥٦- الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٧م.
٥٧- آنا فرويد، الأنا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة. صلاح مخيمر، د. عبده ميخائيل، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٢م.
٥٨- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٩٦م.
٥٩- البخاري، الصحيح، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م.

(ب)

٦٠- د. بدران أبو العينين بدران، الشريعة الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٠م.
٦١- البغدادي، أبو منصور عبد القادر، أصول الدين، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م.
٦٢- د. بكر عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، دار الحرمين، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٦٣- البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.
٦٤- البيضاوي، أبو سعيد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
٦٥- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ط القاهرة، ١٩٣٩م.

(ت)

٦٦- الترمذي، الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥م.
٦٧- توفيق أحمد البكري، محمد أحمد المهدي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٤م.

(ث)

٦٨- ثروت الخرباوي، سر المعبد، الأسرار الخفية لجماعة الإخوان المسلمين، دار النهضة المصرية، القاهرة، ٢٠١٢م.

(ج)

٦٩- جريفر، أسس النظرية السياسية، ترجمة عبد الكريم أحمد، ط القاهرة، ١٩٦١م.
٧٠- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط٢، مطبعة المعاهد، القاهرة، ١٩٣٥م.
٧١- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٩م.

(ح)

٧٢- الحافظ البرسي، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، ط بيروت، ١٩٥٩م.
٧٣- د. حامد عبد المجيد دراز، مبادئ الاقتصاد العام، الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١م.
٧٤- د. حسن إبراهيم، على إبراهيم، النظم السياسية، ط القاهرة، ١٩٦٢ م.
٧٥- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار الدعوة، الإسكندرية، ٢٠٠١م.
٧٦- حسن البنا، مجموعات رسائل، دار القلم، بيروت، ١٩٩٢م.
٧٧- د. حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م.
٧٨- د. حسن الشرقاوي، ألفاظ الصوفية ومعانيها، مطبعة السفير، الإسكندرية، ١٩٨٣م.

٧٩- الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، ط النجف، ١٩٣٦م.
٨٠- حسين بن غنام، تاريخ نجد، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوى الإسلام، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤م.
٨١- الحلاج، الطواسين، (نشرة ماسنيون وكراوس)، دار دورشيه، باريس، ١٩٣٦م.

(خ)

٨٢- الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن عليّ، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣١م.
٨٣- خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٧م.
٨٤- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم، الانتصار، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م.

(د)

٨٥- د. ديفيد إستون، النظام السياسي، ط نيويورك، ١٩٥٩م.

(ذ)

٨٦- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قليماز، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٥م.
٨٧- __________، سير أعلام النبلاء، ط٧، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م.
٨٨- __________، تذكرة الحفاظ، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٧م.

(ر)

٨٩- رجب البنا، الشيعة والسنة، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٩٠- د. رفعت السعيد، حسن البنا. متى كيف ولماذا؟، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٧م.
٩١- د. رفعت المحجوب، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢م.

(س)

٩٢- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٥م.

٩٣- سجموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة. أحمد عزت راجع، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٦م.

٩٤- السراج الطوسي، اللمع، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠م.

٩٥- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٧م.

(ش)

٩٦- شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، تحقيق وتعليق د محمد على أبو ريان، مكتبة السعادة، القاهرة، ١٩٥٧م.

٩٧- الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م.

(ع)

٩٨- د. عادل أحمد حشيش، أصول الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م.

٩٩- د. عبد الله الطاهر وآخرون، مبادئ الاقتصاد السياسي، دار وائل، الأردن، ٢٠٠٢م.

١٠٠-عبد الجبار الأسدابادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٠١-الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي، المراجعات، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

١٠٢-د. عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٨م.

١٠٣-د. عبد الحميد متولي، المفصل في القانون الدستوري، ط الإسكندرية، ١٩٥٢م.

١٠٤-د. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٤٩م.

١٠٥-عبد الرحمن بن الجوزي، زاد الميسر، المكتب الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٠٦-د. عبد الرحمن يسرى. تطور الفكر الاقتصادي، ط٤، الدار الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م.

١٠٧-د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ١٩٨٢م.

١٠٨-د. عبد الغنى بسيوني، النظم السياسية، مطبعة الدار الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م.
١٠٩-د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٥٤م.
١١٠-د. عبد الفتاح عبد الرحمن، اقتصاديات النقود، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٦م.
١١١-د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م.
١١٢-عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، ت١٩٩٠م.
١١٣-عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٣م.
١١٤-د. عبد المجيد الصغير، التصوف وعيّ وممارسة، دار الثقافة، المغرب، ١٩٩٩م.
١١٥-عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٢م.
١١٦-عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٢م.
١١٧-__________، اليواقيت والجواهر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩م.
١١٨-د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط٣، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، الأردن، ١٩٩٠م.
١١٩-عثمان بن بشر النجدي الحنبلي، عنوان المجد في تاريخ نجد، دارة الملك عبد العزيز، السعودية، ١٩٨٣م.
١٢٠-د. عدنان عباس عليّ، تاريخ الفكر الاقتصادي، جامعة بنغازي، ليبيا، ١٩٩١م.
١٢١-د. عفيفي عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م.
١٢٢-د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ط٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م.
١٢٣-الشيخ على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦م.
١٢٤-د. علال الفاسي، التصوف الإسلامي، دار الثقافة، الرباط، المغرب، ١٩٩٨م.
١٢٥-د. عمر عبد الرازق النقر، دراسات في تاريخ المهدية، جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٨٢م.

(ف)

١٢٦-د. فتحي الزغبي، غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام، ط طنطا، ١٩٨٨م.
١٢٧-فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين المشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٨م.
١٢٨-__________، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ١٩٦٨م.
١٢٩-__________، لوامع البينات، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٦م.
١٣٠-فلهوزن، الخوارج والشيعة، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.
١٣١-د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة، بيروت، ١٩٦٥م.
١٣٢-الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.

(ق)

١٣٣-القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٨٩م.
١٣٤-القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠م.
١٣٥-__________، لطائف الإشارات، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.
١٣٦-القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، مؤسسة مطبوعاتي عطالي، طهران، ١٩٦٣م.

(ك)

١٣٧-د. كامل حسين، طائفة الدروز... تاريخها وعقائدها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م.
١٣٨-د. كامل مصطفي الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط٣، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.
١٣٩-الكشاني، اصطلاحات الصوفية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٤٠-الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٢م.
١٤١-الكليني البغدادي، الكافي، تحقيق على أكبر الغفاري، ط بيروت، ١٩٨٣م.
١٤٢-د. كمال الدسوقي، علم النفس ودراسة التوافق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣م.

(ل)

١٤٣-لوي ماسنيون، شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

(م)

١٤٤-الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والسياسة الدينية والولايات الدينية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٦م.
١٤٥-المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
١٤٦-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ط القاهرة، ١٩٨٠م.
١٤٧-د. محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٥م.
١٤٨-د. محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفين، ط٢، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٧م.
١٤٩-د. محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
١٥٠-د. محمد سعد أبو عامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م.
١٥١-محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي، طبعة طرابلس، د.ت.
١٥٢-د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م.

١٥٣-محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة، بيروت، ١٩٦٩م.
١٥٤-محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة، بيروت، ١٩٧٣م.
١٥٥-د. محمد الغزالي، من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٦م.
١٥٦- ________، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط١٢، دار النهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠١م.
١٥٧-د. محمد كامل ليلة، المبادئ الدستورية العامة والنظم السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٥٨-محمد أبو الفيض المنوفي، كتاب الوجود، المكتبة الفيضية القاهرة، د.ت.
١٥٩-محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٩م.
١٦٠-المسعودي، مروج الذهب، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م.
١٦١-مسلم بن حجاج، الصحيح، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥م.
١٦٢-د. مصطفي حجازي، التخلف الاجتماعي (مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور)، ط٨، المركز الثقافي، بيروت - المغرب، ٢٠٠١م.
١٦٣-د. مصطفي غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ط٣، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩م.
١٦٤-د. مصطفي فهمى، علم النفس الإكلينيكى، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٥م.
١٦٥-الشيخ المفيد محمد بن النعمان، شرح عقائد الصدوق، مطبعة إيران الثانية، د.ت.
١٦٦-د. ملحم قربان، المنهجية والسياسة، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٦م.

(ن)

١٦٧-نجم الدين كُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، دار الصباح، فرع القاهرة، ١٩٩٣م.
١٦٨- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ط النجف، ١٩٣٦م.

١٦٩-النووي، يحيى بن شرف، رياض الصالحين، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٨٢م.
١٧٠-__________، بستان العارفين، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٩٣٠م.
١٧١-نيكلسون، في التصوف الإسلامي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٧م.

(هـ)

١٧٢-الهجويري، أبو الحسن بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة وتعليق. د إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م.

(ى)

١٧٣-ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.
١٧٤-يحيى بن آدم، كتاب الخراج، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م.
١٧٥-د. يحيى هاشم، نشأة الآراء والمذهب والفرق الكلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٣م.
١٧٦-اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

ثانياً: الدوريات والوثائق:

١٧٧-وزارة الداخلية السودانية، منشورات الإمام المهدي، مطبعة الحجر، أم درمان، ١٩٦٣م.
١٧٨-عمر التلمساني، حوار مجلة المصور، العدد ٢٩٨٩، القاهرة، ٢٢/ ١/ ١٩٨٢م.
١٧٩-أمن الدولة المصري، وثيقة تتضمن إزكاء حدة الخلاف بين التيار الإخواني والتيار السلفي، وثيقة غير منشورة، صادرة بتاريخ ١٣-٣-٢٠٠٩م.

http://www.aljazeeratalh.net/forum/showteak.php&t=31470

ثالثا: المراجع الأجنبية:

180- Erikson, E.H. On the sense of inner identity. New York, 1953.

181- E.Golson, History of Christian philosophy, London, 1955.

182- Kline, p. fact and fantasy in Freudian theory, London, 1992.

183- Wach,J., Sociology of religion, London, 1947.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

184- http://www.islamway.com/? lw-s=fatwa&a=184 view &fatwa-id = 7803

185- http://www.al-afak.com/vb/showthread.php?t=2194

186- http://www.islamweb.net/media/index.php?page=articl- 186&lang/A&id=91055

187- http://www/aljazeeratalh.net/forum/showteak.php&=317470

188- http://www.qudspress.com/data/aspx/d20/10420xaspx.

ce chapitre, nous allons traiter les types de systèmes économiques et la différence entre eux et la structure économique de la société. La position de la religion islamique envers les systèmes économiques. Y a-t-il un système économique spécifique dans l'Islam? Ou plutôt les règles morales qui ne sont pas valides dans tous les domaines, y compris l'économie.

Quelle que soit la raison, pourquoi les mouvements islamiques insistent sur ce que l'on appelle " économie islamique"? Pourquoi accuser l'autre de RIBA et quand ils atteignent le pouvoir, ils remplacent le nom du Riba(usure) avec un autre nom? Est-ce quel'islamest la seule religionquia interditle Riba? Y a-t-ild'autresreligionsqui ont interditle Riba? Sicela vise àrecruterla religion pourcontrôler l'économie! En ce cas, quelle est la qualité de ce recrutement?

Siles trois premiers chapitresde ce livre etudientlaconstructionthéoriqueintellectuelledu processus derecrutement, le quatrième et le cinquième chapitre représentent le côté réaliste et appliqué à travers le début historique, à partir de sa création dans la communauté musulmane et se terminant avec la réalité contemporaine.

Le chapitreIVtraite de l'évolution de recrutement de la religion et des transformationsentre les niveauxindividuels, collectifs et autoritaires, comme l'augmentation du Coran au champ de bataille de chameau entre Ali(qu'Allah soit satisfait de lui) etMuawiya. Les configurationsdemou'tazilites,dechiiteset desoufistes. Les questions dechoixet d'arrestation. Lacréation duCorandans le cycledes conflits entreles Omeyyadeset les Abbassides et les dimensionspolitiquesqui ont produitcet emploi.

Le chapitreV,traite de la structuredes mouvements islamiquescontemporains. Il présentel'évolution des mouvementssalafistes, avecune lecture analytiquesur la signification, sur l'approche et l'objectif.Quel est son conceptconcernabt leJihad? Lechapitreillustre égalementla compositiondu mouvementwahhabiteentre la politiqueet le caractèrereligieux, les façons soufistes contemporaines, le mouvementMahdiaet son exagérationdans les mécanismes derecrutement, les frères musulmans et le rêve del'autoritédu Califat, du point de vuede son origineet de l'approcheeffectifs et la structureorganisationnelleet le stylede recruter des membresà la foisexplicite et implicite.

Dans le même chapitre, il s'agit devisionner des extraits dela relation entre lesmouvements islamisteset l'Occident, comme l'exemple des salafistesquiessaientde relierl'Amérique, le soutien de l'Europe et d'américains aux soufistes. Et en fin, le lien entre les frères musulmans etla franc-maçonnerie et la CIA.

La conclusion du livre résume les résultats de l'étudequi décrit l'émergence et lesfacteurs de croissancedes mouvementsqui exploitent la religion etaussi les facteursd'effondrement. La Conclusion comprend aussi un programme de travail contiendrait le processus de recrutement de la religion et corriger les concepts et les connotations religieuses afin de diminuer le conflit et pour que l'identitéintellectuellede la société soit en règle.

Traduit Par:

Dr. Kamel Mounir

RECRUTEMENT DE LA RELIGION DANS LES MOUVEMENTS ISLAMIQUES " LES VOIES ET LES TRANSITIONS "

Cette étude porte sur le concept de religion et de son emploi et de mécanismes multiples et objectifs politiques autoritaires et aussi surla piste historique de la procédure de recrutement dans la communauté musulmane et l'évolution de l'emploi dans les mouvements islamiques contemporaines.

Cela apparait à travers cinq chapitres.Dans le chapitre premier,nous allons

traiter le concept de religion et de son emploi,comment modeler cet emploi au niveau personnel et collectif ? Commentles aspects de la structure de la société, menant à l'émergence et la croissance du mouvement de l'emploi de la religion? Aussi que lapuissance de dictature et la fausse conscience, Caractéristiques mentales et la dualité de la pensée, Réalité et la pression économique,Les effets psychologiques et sociaux et le vide autoritaire.

Le chapitre II examinelesmécanismes de l'emploi de la religionutilisés par les mouvements religieux dans le processus de recrutement dans la réalisation de l'objectif principal et ladiscussion et l'analyse de la notion d'une obéissance absolue, celle-ci est Comme l'une des mécanismes fondamentaux du processus de recrutement pour les mouvements islamiques.

Est-ce l'obéissance est absolue selon ses mouvements ou relative selon le concept de la commande et aussi les mécanismes des centres sacrés et la Sainteté des personnes comme le Imam pour les chiites, le Cheikh pour les salafistes, le tuteur pour le soufisme, le guide pour les frèresmusulmans? Est-ce que ces personnages sont des figures saintes? Et pourquoi ces mouvements leur donnent une qualité divine. Comment utiliser ce mécanisme?

Ce chapitre s'intéresse également à chercher le mécanisme d'interpréter le vrai Hadith etsortez-ledesa signification réelle afin deservir les objectifs de mouvementet en vue de s'accrochant à la faible hadith sans connaitre les règles et les critèresde science de Hadith.

Ce chapitre explique aussile contrôle des facteurs tels que les vêtements symboliques qui contribuent à affaiblir la personnalité qui appartient à ce mouvement.

Le chapitre III, intitulé " Islam politique-économique?Ou mouvementsislamiques?". Ce chapitre traite le conceptde la politique etles types de systèmespolitiquesen face de l'Islam. Est-ce que les sourcesde la pensée islamique sont leCoran et la Sunna? Ou Les faits historiquesqui ont eu lieuaprès la mortdu Prophète? Quelle est la signification de kilafat islamique? Y a-t-ilune différence entre laShuraet la démocratie? Quelle est la différenceentre la politiqueet le pouvoir judiciaire?

Tant que le système économiqueest inséparable dusystème politique dans la société, en ce cas, il est remarquable que les mouvements islamiques dans son discours axé sur le caractère religieux du système économique à l'appui des objectifs de l'autoritarisme. Dans

Employment of Religion by

Islamic Movements

Pathway and Ideological turns

By

D. Ashraf Hafez

DESIGN BY: SAFANIMER@YAHOO.COM TEL:00962785288504

Employment of Religion by Islamic Movements
(Pathway and Ideological Turns)

by
D. Ashraf Hafez





الأردن - الأردن
وسط البلد - مجمع الفحيص
هـاتف : 877 4655 6 962+
فـاكس : 875 4655 6 962+
خلـوي : 494 795525 962+
ص . ب : 712577
dar_konoz@yahoo.cpm
info@darkonoz.com



دار كنوز المعرفة العلمية
للنشر والتوزيع